حكم تسلسل الحوادث بلا أول
بين ابن تيمية وعلماء الكلام*

مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس في نعوت الجبروت عن النقص وسماته. والصلاة والسلام على نبيه سيدنا محمد المؤيّد بساطع حججه وواضح بيّناته، وعلى آله عترة النبي وذرياته، والرضا عن أصحابه هداة طريق الحق وحماته، والصالحين التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فقد تبيّنا في المسألة السابقة تصور الإمام ابن تيمية وتفسيره لإحداث الله تعالى للعالم، وتمييزه بين الحادث والمخلوق، وإيجابه اتصاف الله تعالى بالصفات والأفعال الحادثة المتعاقبة في القيام بذاته العليّ بلا أول، وتعاقب حدوث المخلوقات المستقلة عن الذات بلا أول أيضاً، وأنه أقام ذلك التصور معتمداً على تسلسل الحوادث بلا أول، وادعى أن مذهبه فيما قال به هو مذهب السلف وأئمة أهل الحديث. وتبيّنا أيضاً أن مذهبه في ذلك ليس مختلفا عن مذهب السلف فحسب، بل هو في الحقيقة مخالف معارض، ولقد كان في ذلك كفاية بيان لبطلان دعواه وفساد مذهبه، لأن الدعوى الباطلة في أصلها لا يكون لها دليل صحيح على ما قرره هو نفسه، باعتبار أن الدليل لازم لمدلوله، وأن لازم الحق لا يكون إلا حقا، فلا يحتج للباطل إلا بباطل، لأن حجته لو كانت حقا لكان الباطل لازما للحق. وذلك على خلاف الدعوى الصحيحة التي قد تكون حجتها صحيحة، وقد تكون غير صحيحة فيُطلب غيرها[١].

وأنا لم أعرف للإمام ابن تيمية في هذه المسألة حجة أوردها مستقلة على إثبات مذهبه في تسلسل

---

* لقد سبق أن نشر للمؤلف الفاضل بحثان في هذا الموضوع فليراجع: العدد ٣ و٤، ٢٠٠٨م من مجلة الدراسات الإسلامية.

١- انظر ابن تيمية: درء التعارض، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ٢/ ١٥٥، ١٥٦.

الحوادث بلا أول، كما نجد أدلة المتكلمين على امتناعه ظاهرة في مواضعها من مؤلفاتهم، غير أنه طوّل في الاشتغال بالاعتراض على أدلة المتكلمين بما يرجع بعضه إلى مادة اعتراضات المتكلمين أنفسهم من المتأخرين على المتقدمين، أو ما التقطه من مادة مذاهب متكلمي أهل البدعة المخالفين لمتكلمي أهل السنة الأشعرية والماتريدية، ويرجع بعضه إلى كلام ابن رشد القرطبي وغيره من الفلاسفة. وهو بعد ذلك يسعى في توجيه نصوص الوحي من القرآن والسنة الدالة على أفعال الله تعالى وأنه فعّال لما يريد بلا مانع على الدوام، وفي توجيه بعض كلام أئمة السلف، ليحمل ما يتسنّى له حمله على مذهبه الذي غلب على فهمه أنه الحق في معارضة أدلة المتكلمين. وإن وجد نصا أو قولا معارضا لمذهبه، فإن صنيعه معه على نحو ما بيّناه فيما يتعلق بحديث عمران بن حصين، وقول عبد العزيز الكناني.

ولقول الشيخ ابن تيمية بأن الله تعالى يفعل في مدة من الزمان، وأنه لم يمض عليه زمان لم يكن فيه فاعلا، حكم بتعاقب حدوث أفعاله القائمة به دفعا للتعطيل. وربما ضم إلى ذلك أن الذي يفعل أكمل من الذي لا يفعل، فيجب أن يدوم فعله تنزيها له تعالى عن النقص.

أما تنزيه الله تعالى عن كل نقص، فحكمه ثابت مسلَّم ولا يلزم من ثبوته ثبوت تسلسل الحوادث بلا أول، على ما سبق في بيان التصور الكلامي الماتريدي لإحداث العالم، وهو الموافق لما قرره البخاري من أئمة أهل الحديث، وقد بينا ذهاب الأشعرية إلى لزوم دوام ما يكون به الفعل يعنون الأثر الحادث، فيكون الكمال في دوام صفات الحياة والعلم والإرادة والقدرة التي بها الاقتدار على الفعل، لا في دوام الحوادث المفتقرة التي يستحيل كونها بلا أول.

وأما قوله بأن الله تعالى يفعل في مدة، أي في زمان بعد زمان، فأصله ثبوت تسلسل الحوادث بلا أول، وهذا هو محل النزاع، واتخاذه دليلا فيه مصادرة على المطلوب. وخصم الشيخ في هذه المسألة يرى أن من الغفلة تقدير زمان بغير مخلوق ينتقل من مكان إلى مكان، ليقال مع عدم العالم: مضى على الله تعالى زمان فعل فيه أو لم يكن فيه فاعلا. وإنني لا أدري كيف اقتنع بأن يحكم باشتمال الزمان على أفعال الله تعالى التي صرّح بأنها قائمة به وغير منفصلة في الوجود عنه، والزمان من جملة مخلوقاته؟! أو لعله يعتقد مع قوله بحدوث الصفات والأفعال الاختيارية غير المخلوقة حدوث وحدات زمان إلهي خاص بها تكون في تعاقبها حادثة غير مخلوقة!

وهنا يلزم بيان مفهوم الزمان الذي يتعالى عن حكومته ذات الله سبحانه وصفاته وأفعاله. وسأقدم المفهوم عند متكلم شيعي اثنا عشري ـ بحكم اشتغالي بدراسة الفكر الكلامي لهذه الطائفة زمانا

غير قصير ـ ثم أشير إلى المفهوم العلمي الحديث الذي أكد حقيقة أصل ذلك المفهوم الكلامي عند متكلمي السنة والشيعة على حد سواء[٢].

إن مفهوم الزمان عند الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العُكبري (ت٤١٣هـ) متعلق بالمكان وحركة الجواهر والأجسام، وهو عنده ليس بحادث مخصوص، ويمكننا أن نقول: إننا لو فرضنا عدم الجواهر والأجسام أو سكونها أبدا، فلن يكون للزمان وجود ولا مفهوم.

والشيخ المفيد يقدم لنا في جوابه عن المسألة السابعة عشرة من المسائل العُكبرية ما يبين فائدة هذه المعارف من دقيق الكلام، وضرورة إحاطة المتكلم بها، حينما يردّ اعتراضا فلسفيا يتعلق بكون الله تعالى وحده فيما لم يزل دون أن يكون شيء معه .. هل أحدث العالم دفعة واحدة أو في زمان بعد زمان؟ وإن كان أحدثه في زمان بعد زمان على ما هو مشاهد، فقد كان معه شريك هو الزمان.

قال الشيخ المفيد: "إن الله لم يزل واحداً لا شيء معه ولا ثاني له، وإنه ابتدأ ما أحدثه في غير زمان. وليس يجب إذا أحدث بعد الأول حوادث أن يحدثها في زمان، ولو فعل لها زمانا لما وجب بذلك قدم الزمان، إذ الزمان حركات الفلك، أو ما يقوم مقامها مما هو بقدرها في التوقيت. فمن أين يجب عند هذا الفيلسوف أن يكون الزمان قديما إذا لم توجد الأشياء ضربة واحدة، لولا أنه لا يعقل معنى الزمان؟

على أنه يقال لمن ظن أن الأفعال لا تكون إلا في زمان: خبِّرونا عما بين الزمانين المتصلين: أهو زمان أم غير زمان؟ فإن قالوا: زمان. أحالوا بجعلهم بينهما فصلا، والمسألة عن غير هذا. وإن قالوا: لا زمان بينهما. اعترفوا بتقدير فعل لا في زمان. وإن زعموا أن الزمان شيء واحد لا يتقدم بعضه بعضا، أوجبوا أن يكون الموجود في سنة أربعمائة من الهجرة هو الموجود في أول سنة من الهجرة، والموجود في عهد آدم على الابتداء مبتدأ في عهد النبي صلى الله عليه وآله وأن زمان آدم هو زمان محمد صلى الله عليه وآله وهذا تجاهل لا خفاء به"[٣].

إن الزمان ـ عند المفيد ـ عبارة عن وحدات مستقلة ومتتابعة، كل وحدة منها هي مقدار الانتقال من محيط جزء أو جوهر فرد إلى آخر، ولعل هذا هو المعنى الذي أراده المستشرق الأمريكي "مكدرموت"

٢- راجع بحثي: **الفكر الكلامي الاثنا عشري**، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، ٢٠٠٥م، ص١٣٨: ١٤٠، ١٦٩، ١٧٠، ٢٠٦، ٢٠٧.

٣- المفيد: **المسائل العكبرية**، تحقيق علي أكبر إلهي الخراساني، ضمن: سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ، ص ٦٥، ٦٦.

ونقله "علي هاشم" إلى العربية على النحو التالي: "سيظهر لنا بأن لهذه الوحدات المنفصلة من البقاء والدوام شكلا ذريا"(٤).

ويلاحظ هنا في معطيات العلم الحديث أن "ثانية الفيمتو ـ Femto second" أصغر وحدة زمنية مدركة علميا في عصرنا الآن، وقد تم اكتشافها بواسطة الدكتور أحمد زويل عام ١٩٩٨م ومجموعته العلمية في معامل جامعة "كالتك" بولاية كاليفورنيا الأمريكية ـ هي عبارة عن مقدار عبور الضوء لسمك شعرة واحدة (واحد على مليون من بليون من الثانية، أي أن النسبة بين هذه الوحدة الزمنية وبين الثانية تساوي النسبة بين الثانية واثنين وثلاثين مليون سنة)(٥). وهذا يؤكد أن الزمان لا يمكن لنا اعتباره إلا بواسطة مقدار الحركة .. مقدار انتقال متحرك في مكان.

وأما المكان، فقد ذكر الإمام الفخر الرازي في **المطالب العالية** وجوه الاختلاف في بيان حقيقة مفهومه، فقال: "والجملة فمكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة، ولا يسع معه غيره، وتتوارد المتحركات عليه على سبيل البدل. فهذا القدر أمر معلوم بالضرورة، ثم نقول: إن هذا الشيء إما أن يكون أمرا ينفذ فيه ذات الجسم ويسري فيه، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. والأول: هو القول بأن المكان هو البعد والفضاء، وهو مذهب أفلاطون وأكثر العقلاء. والثاني: هو القول بأن المكان هو السطح الحاوي. فالمذهب المحصل المعقول في المكان والحيز ليس إلا هذان القولان"(٦).

وهذا ما اعترض عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في **منهاج السنة** في تعليقه على كلام نصير الدين الطوسي في **تلخيص المحصل**. وقد ذكر ابن تيمية أن هذين القولين محل نزاع المتفلسفة أصحاب أفلاطون وأصحاب أرسطو، فأصحاب الأول يقولون بأنه جوهر قائم بنفسه تحل به الأجسام، وليس هذا قول كثير من المتكلمين. وأرسطو وأصحابه يقولون بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح

٤- مكدرموت: **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، ترجمة علي هاشم. مراجعة محمود البستاني. نشر مجمع البحوث الإسلامية، مشهد. مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية، مشهد، ط١، ١٤١٣هـ، ص ٢٧٢.

٥- راجع على شبكة الإنترنت موقع كيمياء العرب:
www.arabchemistry.net/modules. Php ? name = News & file = article & sid = 16
وراجع ملف "الدكتور زويل" في الأهرام المصرية: www.ahram.org.eg/Zewail/arnobel.htm

٦- الرازي: **المطالب العالية**، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ١١١/٥.

الظاهر من الجسم المحوي، وهو عرض عند هؤلاء. وأن نصير الدين الطوسي ذكر أن هذا خفي الحقيقة.

ثم إن الإمام ابن تيمية قال: "وأما علماء المسلمين، فليس عندهم ـ ولله الحمد ـ من ذلك ما هو خفي، بل لفظ "المكان" قد يراد به ما يكون الشيء فوقه محتاجا إليه، كما يكون الإنسان فوق السطح. ويراد به ما يكون الشيء فوقه من غير احتياج إليه، مثل: كون السماء فوق الجو، وكون الملائكة فوق الأرض والهواء، وكون الطير فوق الأرض، ومن هذا قول حسّان بن ثابت:

تعالى علواً فوق عرش إلهنا　　　وكان مكان الله أعلى وأعظما

مع علم حسّان وغيره من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله غني عن كل ما سواه، وما سواه من عرش وغيره محتاج إليه ...، كما أنشده عبد الله بن رواحة رضي الله عنه:

شهدت بأن وعد الله حق　　　وأن النار مثوى الكافرينا

وأن العرش فوق الماء طاف　　　وفوق العرش رب العالمينا

وتحمله ملائكة شداد　　　ملائكة الإله مسوّمينا

... وقد يراد بالمكان ما يكون محيطاً بالشيء من جميع جوانبه. فأما أن يراد بالمكان مجرد السطح الباطن، أو يراد به جوهر لا يحس بحال، فهذا قول هؤلاء المتفلسفة، ولا أعلم أحداً من الصحابة والتابعين وغيرهم من أئمة المسلمين يريد ذلك بلفظ "المكان"، وذلك المعنى الذي أراده أرسطو بلفظ "المكان" عرض ثابت، لكن ليس هذا هو المراد بلفظ "المكان" في كلام علماء المسلمين وعامتهم، ولا في كلام جماهير الأمم علمائهم وعامتهم. وأما ما أراده أفلاطون، فجمهور العقلاء ينكرون وجوده في الخارج"[٧].

وأما ما قاله الإمام ابن تيمية عن إطلاق كلمة "المكان" على ما يكون الشيء فوقه من غير احتياج إليه، ككون السماء فوق الجو، والملائكة والطير فوق الأرض، فمما لا أعقله ولا أجد له حجة في ذكره، وهذا كلام مخترع يسوغ به إضافة "المكان" حقيقة إلى الله تعالى بلا مجاز، لأن اسم "المكان" دال بأصل اشتقاقه في اللغة على ما يوجد فيه كائن. وهو من المادة الثلاثية (ك. و. ن)، ولكثرة استعماله توهمت الميم في أوله أصلية، فقيل: "متمكن" للدلالة على الكائن المستقر في المكان.

والمعقول من "المكان" حقا ما قاله الإمام الرازي في صدر كلامه، وهو الذي يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة، ولا يسع معه غيره، وتتوارد المتحركات عليه على سبيل البدل. وأهل اللسان يطلقونه على وجه الحقيقة على المعنى الأول مما ذكره الإمام ابن تيمية، ككون الإنسان على السطح، فما يقوم عليه من

٧- ابن تيمية: منهاج السنة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ٢/ ٣٥٥-٣٥٨.

ذلك السطح مكانه. وهذا ما أخذ به المعتزلة حينما ذكروا أن المكان ما يمنع المتمكن من الهوي. والله عز وجل منزه عن ذلك المعنى.

ويطلق أيضاً على ما يحيط بالشيء من جميع جوانبه، حيث يمتنع وجود غيره حيث هو كائن في نفس الأمر، فمكان الجسم ما يتناهى إليه ذلك الجسم ويحدُّه من كل الجهات، وهو هنا مرادف "الحيز". وهذا ما ذكره ابن تيمية آخر كلامه، وهو ما أخذ به الأشعرية والماتريدية، وهو أعم في الإطلاق نعرف به مكان المستقر على الأرض وأمثالها، ومكان ما يطير في أجوائها. والله عز وجل منزّه عن هذا المعنى أيضاً. ولا يتصور التمكن الحقيقي بغير هذين المعنيين.

ويطلقه أهل اللسان بعد ذلك مجازاً على الرتبة والقدر والمنزلة، أي المكانة، ولا أفهم مما ذكره ابن تيمية من التصريح بعبارة "مكان الله" في شعر حسّان بن ثابت رضي الله عنه غير هذا.

أما الاستواء على العرش، فقضية أخرى مستقلة عن إثبات المكان، وقد كان القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ) ينزّه الله تعالى عن المكان، ويثبت أنه تعالى استوى على عرشه كما أخبر، ويقول: "وليس هو ممن يجوز أن يحويه مكان، ولا تحيط به أقطار، غير أنا نقول: إنه على عرشه، لا على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرا"(٨). وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك في مسائل الصفات ـ بإذن الله تعالى.

وأما أدلة المتكلمين على امتناع تسلسل الحوادث بلا أول، فكثيرة متنوعة منها التام القاطع السالم من اعتراض غير المتعنت، ومنها ما هو دون ذلك مما لا يسلم من الاعتراض حقا. وقد قرّر إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ) ما استدل به الإمام الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٢٤هـ) على استحالة وجود حوادث لا أول لها في كتابه **الشامل في أصول الدين**، فذكر أنه قال:

"من نفى الأولية عن الحوادث، وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحادًا، ثم تقدر الفراغ منها، وتحقق تصرُّمها، فقد جحد الضرورة وبديهة العقل. وذلك أن ما لا نهاية له لا عدد يحصره، ولا مبلغ يضبطه. ويستحيل بضرورة العقل قطعا أن تمضي الآحاد على أثر الآحاد تواليا وتعاقبا، ثم يفضي ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له، فهذا معلوم بطلانه ومدرك فساده بديهة. وأقرب الأمور فيه: أن الجمع بين نفي النهاية والمصير إلى التناهي تناقض لا ينكره لبيب".

٨- الباقلاني: التمهيد، نشرة مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص ٢٦٤. وهذا الموضع هو من الجزء الساقط من نشرة محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبي ريدة. طبعة دار الفكر العربي بمصر.

يعني التناقض في الجمع بين نفي الأولية وإثبات النهاية، والكلام هنا عن جملة ما وجد في نفس الأمر من الحوادث المتعاقبة، فإنه إذا كان لما وجد منها بالفعل نهاية في وقت من الأوقات يقال فيه: قد انقضى ما مضى وفرغ من وجوده. وهذا يعني انقطاع الوجود بالفعل لجملة ما وُجد، وانتهاءه إلى نهايات تتعاقب بها يتعاقب من وحدات الزمن، فكيف يقال إن هذه الجملة من الحوادث التي وُجدت لا نهاية لها؟! وما كان له نهاية يلزم أن يكون له أول، فيتناهى من طرفيه.

ثم قال الجويني: "فإذا وضح ذلك قلنا للدهرية: من قضية أصلكم أنه انقضى قبل هذه الدورة التي في وقتنا هذا دورات لا نهاية لها، فإذا انقضت فقد انتهت. وكيف ينتهي ما لا يتناهى واحداً واحداً؟! وهذا مما لا يستريب فيه منصف"(٩).

وينبغي أن يلاحظ أن مثل هذا الاستدلال مسبوق بتمهيدات، أو مؤسس على أصول في دقيق الكلام الذي اعتاد المتكلمون ـ خاصة المتأخرين منهم ـ استفتاح مؤلفاتهم الكلامية المطولة ببيان مسائله، وقد كان المتقدمون في الغالب يوردون منه على قدر الحاجة في عرض مسائل الجليل، أو يشرعون في الاستدلال بناء على أن تلك الأصول ممهَّدة عند الخصم، وإن لم تكن ممهَّدة عنده، فالبيان لازم في دفع الاعتراضات إلى أن يستقيم الدليل برهانا قاطعا.

ومن هذه التمهيدات الواجب مراعاتها هنا: أن استفتاح الوجود ـ لا نفس الوجود ـ هو الحاصر للموجود الحادث الذي لم يكن ثم كان، سواء كان وجود الحادث نفسه أو زائدا عليه، فذلك الاستفتاح هو حد البدء لظهور الموجود في نفس الأمر على أية حال. والكلام هنا عن الموجودات المتعاقبة التي ثبت لكل واحد منها حدوث الوجود بالفعل، لا في مطلق الوجود والموجود الذي يصدق في الواجب والممكن وجوده مما يتوقع في المستقبل عقلا، أو يعلم أنه سيقع بخبر الصادق الثابت بالمعجز.

ومنها: أن حقيقة الحدوث لا تختلف بين الفرد الحادث وجملة ما وجد من الحوادث، وأن كل ما يثبت لكل أفراد الجملة واحداً واحداً يكون ثابتا للجملة ومجموع تلك الآحاد أيضاً، ما لم يكن مختصا بمفهوم الوحدة وحقيقة الانفراد، وكذا ما يثبت للجملة يكون ثابتا لكل فرد منها ما لم يكن مختصا بمفهوم الجملة وحقيقة المجموع. وهذا سيأتي تفصيله وبيان مثاله في الكلام عن دلالة لاحقة مما ذكره إمام الحرمين.

٩- الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار، بمشاركة فيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، نشر منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر ١٩٦٩م، ص ٢١٥.

ومنها: بيان أن ما ثبت قدمه وغناه في وجوده المستمر بلا أول عن المخصص، فقد استحال عدمه وانقطاع وجوده، لأن طروء العدم محوج إلى مخصص أو مرجح، وبامتناع الدور يثبت أنه محتاج إلى غيره، فينتفي عنه القدم. وليس من شرط البقاء واستمرار الوجود بلا آخر ثبوت القدم، فإن ثبوت الملزوم يلازمه ثبوت اللازم، وانتفاءه لا يلازمه انتفاء اللازم، وكذا انتفاء اللازم يلازمه انتفاء الملزوم، وثبوته لا يلازمه ثبوت الملزوم. أعني أن ثبوت القدم لشيء يلازمه ثبوت بقائه ولا ينفك عنه، وأن انتفاء القدم عن شيء لا يلازمه انتفاء بقائه. وكذا نفي البقاء عن شيء يلازمه نفي القدم عنه، وثبوت البقاء لشيء لا يلازمه ثبوت قدمه. ومن ثم جاز في حكم العقل بقاء الذوات الحادثة بتخصيص الصانع الخالق، فنحن نعقل ما أخبر به الصادق من بقاء الأرواح الحادثة، وبقاء الجنة وذوات المنَعَّمين من مؤمني العباد فيها، وبقاء النار والمعذبين من الكفار فيها. واستحال في حكم العقل عدم القديم وانقطاع وجوده، كما استحال كون القديم الذي لا أول لوجوده مصنوعا مخلوقا على السواء.

ولا فرق في نفي القدم مع جواز البقاء بلا نهاية بين حكم الموجود الواحد وحكم جملة ما وجد بعد أن لم يكن في زمان واحد، أو وجد متعاقبا زمانا بعد زمان، لأن هذا الحكم ليس مختصا بحقيقة الانفراد ولا بحقيقة الجملة، بل هو معلق بثبوت الوجود في نفس الأمر بدلالة الحصر، فما ثبت وجوده يلزم أن يكون حادثا أو قديما، وما لم يثبت وجوده بالفعل من الممكنات لا يوصف بحدوث ولا انقضاء، ولا بقدم ولا بقاء.

وهذا يقال لمن لم يسلّم أن إمكان النهاية أو وقوعها في الطرف الأخير، وهو الذي ينتفي البقاء بانقطاعه، يوجب النهاية أيضاً في الطرف الآخر الذي ينتفي القدم بانقطاعه، فلا يعرض هنا بأن المتكلمين كانوا مغالطين من أهل السفسطة والتلبيس حين أطلقوا القول بنهاية ما لا يتناهى، وانقضاء ما لا ينقضي، مجملا بلا تمييز بين ما لا أول له وما لا آخر له، لأن هذا الإطلاق مقصود في كلامهم على النحو الذي بيّنته آنفاً[١٠].

ولا يعارض قول أهل الحق هنا بما يذكر في عقود الحساب، ونعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وغير ذلك مما يذكر أنه متناهٍ من جهة الابتداء، وغير متناهٍ إمكانا في طرف الاستقبال، على نحو ما أورده الإمام سيف الدين الآمدي من الاعتراضات التي تمسَّك بها الشيخ ابن تيمية فيما ادعاه من ثبوت

١٠- قارن بما نقله ابن تيمية عن ابن رشد في درء التعارض، ٩/ ٩٩- ١٠١.

تعاقب الحوادث بلا أول، معلنا ضعف أدلة الاستحالة عند أئمة نظار المتكلمين أنفسهم(١١).

ولا فرق أيضاً في أن ثبوت البقاء لا يلازمه ثبوت القدم بين الموجود المعيّن وجملة الموجودات المجتمعة في زمان واحد، ولا بينهما وبين ما ثبت وجوده من الحوادث المتعاقبة زمانا بعد زمان، فالجامع لكل ذلك ثبوت الوجود في نفس الأمر، وهذا هو المعنى الثبوتي الذي تُعقل معه إضافة حادث إلى حادث آخر، سواء أكانت هذه الإضافة على وجه الانضمام في زمان واحد، أم كانت على وجه التعاقب في زمان بعد زمان، لكن الفرق يثبت حقا بين ما حدث وجوده بالفعل وما لم يحدث وجوده من الممكنات. وأما وصف الجنة في قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾(١٢) فإخبار عما علم الله تعالى أنه سيكون فيها من أصناف النعيم الممكن الذي يخلقه صنفا بعد صنف بلا انقطاع، ولا يمنعه مما علم وأراد تكوينه مانع، ولقد علمنا أن الجنة كلها قد أعدَّها الله للمتقين، وأنها مخلوقة بعد أن لم تكن، فاستمرار وجود الجنة في المستقبل لم يلزم معه استمرار وجودها في الماضي، وكذا استمرار تعاقب أصناف النعيم فيها لا يلزم معه استمرار تعاقبها في الماضي أيضاً.

وهذا يقال لمن زعم أن حكم الجملة أو المجموع من الحوادث، مخالف في هذا الشأن لحكم "نوع الحوادث" الذي يعني المتعاقب منها، لا المجموع المقصور تحكُّما على الحوادث التي وجدت بالفعل في زمان واحد، دون الحوادث التي وجدت في نفس الأمر على وجه التعاقب في زمان بعد زمان(١٣).

١١- راجع الآمدي: **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ١/١٥١ - ١٥٥. وراجع ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ٣/ ٣١ حيث يقول: "وإنما المقصود القدح في هذه المسالك التي يسمونها براهين عقلية، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف، ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها". ولقد كان الإمام سيف الدين الآمدي على عادة المتكلمين يورد الاعتراضات على أدلة الشيوخ السابقين، لينتهي إلى إقامة الحجة الخالصة، وكان في إعجابه بما ينتهي إليه يجتد في توجيه النقد إلى أدلة السابقين باعتبار أن صياغتها غير تامة لعدم ذكر ما تتأسس عليه، فتبدو غير مستقلة ومحتاجة في نفسها إلى براهين تثبتها. وكان يوهن ما يراه منها غير صحيح في الدلالة على المطلوب أصلا، لكنه مع ذلك كان من عُمَدِ الأئمة الذين قطعوا بأن بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول، وقد انتهى إلى تقديم ما رآه قويا في الدلالة على المطلوب، فنقده موجه إلى صياغة الدليل لا إلى ثبوت المطلوب من تقرير استحالة وجود حوادث لا أول لها .. وراجع أستاذنا حسن الشافعي: **الآمدي وآراؤه الكلامية**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، ص ١٨٨ - ١٩٦.

١٢- سورة الرعد، الآية: ٣٥.

١٣- قارن ابن تيمية: **منهاج السنة النبوية**، ١/ ٤٢٦ - ٤٣٢. **ودرء التعارض**، ٩/ ١٥١، ١٥٢.

وإذا كان للمتكلم أن يتوجه إلى إبطال مذهب الخصم ببيان أنه متناقض في نفسه، أو ببيان ما يترتب عليه ويلزم من ثبوت المحال عقلا لزوما لا انفكاك منه، فقد حكى ذلك إمام الحرمين الجويني عن الإمام أبي الحسن الأشعري أيضاً عقب ما تقدم فقال: "وربما عسر شيخنا عن ذلك فقال: شرط كل حادث على أصول الدهرية أن ينقضي قبله آحاد ما لا نهاية له. ومآل ذلك في التحقيق أنه لا يحدث إلا بعد أن ينقضي ما لا ينقضي. ومن ذلك قال أهل الحق: إن في تقدير حوادث لا أول لها نفيا لجملة الحوادث، فإنها لو ثبتت لكان كل واحد مشروطا بمحال، وهو انقضاء ما لا ينقضي قبله، وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالا"(١٤).

وما نسبه إمام الحرمين إلى أهل الحق صرَّح به لسان الأمة القاضي أبو بكر الباقلاني، حيث قال: "يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطا بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء، وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها"(١٥).

وقد قرره أيضاً القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (ت٤١٥هـ) في صورة قاعدة كلامية: "ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي، لم يصح وجوده"(١٦).

وينبغي أن نلاحظ في الكلام المنقول عن الإمام أبي الحسن الأشعري أن القائل بتعاقب الحوادث بلا أول يوجب في كل حادث أن يكون مسبوقا بما لا نهاية له من الحوادث، فيصح إجراء هذا الإلزام عليه، وأهل الحق لا يصح إلزامهم باشتراط أن يكون كل حادث مسبوقا بحوادث لها أول، لأن الحادث عندهم ما له أول، وهو المسبوق بعدم نفسه، ويجوز أن يكون غير مسبوق بحادث، كما يجوز أن يكون وجوده مسبوقا بحادث واحد أو بجملة حوادث لها أول، فإن الحادث الأول إنما كان الأول بتخصيص الصانع، وكذلك الثاني والثالث، وهذا التجويز لا يتناقض مع إثبات الحادث الأول غير المسبوق بحادث في بداية العالم.

وكلام الإمام أبي الحسن الأشعري هو في الحقيقة عين ما انتهى إلى تقريره في زماننا الشيخ مصطفى صبري، على حسبان أنه كاشفه الأول(١٧)، ثم تبين بنفسه أنه مسبوق إليه بما وجده في كتاب

١٤- الجويني: الشامل، ص ٢١٥، ٢١٦.

١٥- القاضي الباقلاني: كتاب التمهيد، نشرة الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، ص ٢٥.

١٦- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (مانكديم). تحقيق: عبدالكريم عثمان. مكتبة وهبة ـ القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م، ص ١٨١.

١٧- ولعله أن يعذر الشيخ مصطفى صبري ـ رحمة الله عليه ـ أن كتاب الشامل لإمام الحرمين إنما طبع بعد وفاته.

مرقاة الطارم(١٨) لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميري الذي قال: "والعجب ممن يقول: إنه إذا صعدنا من الحادث اليومي إلى الماضي لم يتناه، وإذا نزلنا من الماضي إلى الآن تناهى، والمسافة واحدة!"، وتساءل عما كان غير متناهٍ: كيف وصّل بالانقضاء إلى الحادث اليومي؟

ويقول الشيخ مصطفى صبري في صياغته الجديدة التي يمكننا أن نعدها بمثابة شرح وبيان لكلام الإمام الأشعري: "ومما ينفي وجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي: أنه لو فرضنا وجود ذلك قبل وجودنا الحالي، لزم أن يكون وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية محالا لعدم إمكان أن يجيء دور وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية بانتهاء سلسلة الموجودات المتعاقبة [غير المتناهية] التي تقدمتنا، وفضلا عن وجودنا الحالي فلا يمكن وجود أيّ موجود قبلنا في أيّة مرحلة من مراحل الماضي، مهما توغّلنا في الرجوع إليه، للزوم مرور الحصة [غير المتناهية] من السلسلة قبل تلك المرحلة، فيلزم أن يتقدم ذلك الموجود موجودات غير متناهية مانعة من مجيء دور وجوده، لأن مجيء دور وجوده بعد تلك الموجودات المتقدمة [غير المتناهية] معناه: انتهاء ما لا يتناهى. وإنه تناقض محال"(١٩).

وقد وجد الشيخ مصطفى صبري هذا الدليل أيضاً في **أسفار** الملا الشيرازي الذي عزاه إلى المتكلمين، ثم أورد عليه اعتراضا فقال: "الحجة الثانية لهم في إثبات حدوث العالم: أن الحوادث في الأزل لو كانت غير متناهية، لزم أن يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث، وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال. ينتج أن الحوادث لو كانت غير متناهية، لكان وجود كل منها محالا، وبطلان ذلك ظاهر.

والجواب: إنكم ماذا تعنون بهذا التوقف؟ إن عنيتم به المفهوم المتعارف، وهو الذي يفرض عند كونه معدوما، أنه يتوقف وجوده على كذا، فالممتنع من التوقف على غير المتناهي ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد(٢٠). وظاهر أن الذي لا يكون وجوده إلا بعد وجود ما لا يتناهى في

١٨- الطارم: كلمة فارسية تعني بيتا من الخشب على شكل القبة. انظر: **المعجم الوسيط** لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، مادة "ط ر م".

١٩- شيخ الإسلام مصطفى صبري: **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ٢/ ٢٠٣، ٢٠٤. وكل ما بين معقوفتين في النص أصله: اللامتناهي. ومع أن المجامع اللغوية الحديثة أجازت دخول "الـ" على حرف النفي "لا" في هذا وأمثاله، فهو لا يروق لي في نطقه، ولا يسوغ في أذني سماعه.

٢٠- قوله: "ما يكون". "ما" مصدرية مثل "أن"، والمعنى: الممتنع من التوقف على غير المتناهي كون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهي ولم يحصل بعد.

المستقبل لا يصح وقوعه. فأما في الماضي، فلم يكن وقت أو حالة كان فيها غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما، فحصل بعد ذلك، وحصل بعده الحادث، إذ ما من وقت يفرض إلا وكان مسبوقا بما لا يتناهى، ولا يأتي مما يتوقف على حركات إلا ويتوقف على ما لا يتناهى.

وإن عنيتم بهذا التوقف أنه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى، فهو نفس محل النزاع، فإن الخصم مذهبه أنه لا يقع حادث إلا وتسبقه حوادث لا إلى بداية، ولا يصح وقوعه إلا هكذا، فكيف يجعل محل النزاع [مبطلا] لنفسه؟ فإن جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في إبطال نفسها، أو إثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الأول، وهو من جملة المغالطات المذكورة في المنطق.

وبالجملة فالتوقف المذكور إن جعل بالمعنى الأول العرفي، فالملازمة ممنوعة. وإن عني به المعنى الثاني، فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه"(٢١).

والحق أن أولى ما يقال في مثل هذا الاعتراض الذي ساقه الصدر الشيرازي: رمتني بدائها وانسلت. وإن الاعتراض في جملته لا يقف على ارتكاب المصادرة في قسمه الأول على نحو ما بيّنه الشيخ مصطفى صبري، بل يضم إليها التحكم، ومجانبة صواب الفهم لما يدل عليه الدليل الكلامي، أو تجاهله سعيا في التلبيس والتشنيع في آنٍ معا، فحقيقة ما يشير إليه المتكلم ويدل عليه أن قول الخصم بوجوب أن يكون كل حادث مسبوقا بما لا نهاية له مشتمل على التناقض، ولزوم انقضاء ما لا نهاية له. ولقد فرغنا من بيان أنه إذا كان ما وجد بالفعل من الحوادث لا أول له فيجب أن لا ينقضي وينتهي في أيّ وقت من الأوقات، لأن القديم الذي لا أول لوجوده المتحقق في نفس الأمر باقٍ لا ينقضي وجوده، وسلسلة الحوادث المتعاقبة قد انتهت بالحادث الحالي الذي هو آخر ما وجد منها في نفس الأمر، وما يأتي بعده مما هو الآن معدوم ممكن سيوجد ويحدث في المستقبل مضافا إلى نهايتها حادثا بعد حادث.

فكيف انتهت السلسلة غير المتناهية لما وُجد من الحوادث وهي لا أول لها؟! وكيف سبق هذا الحادث الحالي الأخير فيما وُجد بالفعل أو أيَّ حادث قبله حوادث لا نهاية لها؟! ولا فرق في تقدير وجود الحوادث بالفعل بين الماضي والمستقبل، فالإشكال على أيّة حال في انتهاء ما يفرض وجوده الحادث غير متناه، وهذا هو محل استحالة مجيء دور لوجود حادث بعد وجود ما لا نهاية له، سواء أكان غير المتناهي قد

٢١- صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨١م، ٣/ ٣١١. وانظر الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ٣/ ٣٨٧.

فرض وجوده في الماضي أم في المستقبل، وإنما يعقل مجيء دور لوجود الحادث الجديد في سلسلة الحوادث المتعاقبة بعد انقضاء وجود المتناهي دائما بلا إشكال في كون وجوده في الماضي أو في المستقبل.

وليس هذا من باب المصادرة على المطلوب، بل هو بيان لكون قول الخصم متناقضا محالا. وقد قال الشيخ مصطفى صبري في دفع اعتراض الفيلسوف الشيرازي وقلب التهمة عليه: "فنحن نستند في إبطال قولكم إلى ما فيه من التناقض، لا إلى المصادرة على المطلوب، وصاحب الأسفار يزعم أننا حينما نفينا حوادث لا نهاية لها في جانب الماضي، أي لا أول لها، لم نجد متمسَّكا لنا فتمسكنا بنفس محل النزاع، مع أننا قلنا: لا يمكن أن تتقدمنا حوادث غير متناهية. فهذا هو محل النزاع، ثم قلنا: فلو تقدمتنا حوادث غير متناهية، لما جاء دورنا في الوجود، وإلا لزم انتهاء ما لا يتناهى، وهو خُلف.

فهل في هذا مصادرة على المطلوب؟ فإن تمسك المجيب بالأمر الواقع الذي هو مجيء دورنا في الوجود، فالمصادرة تقع من جانبه لأن مجيء دورنا لا يدل على تقدم حوادث غير متناهية علينا، بل يدل على عدم تقدمها كي لا يلزم مضي أدوار ما لا يتناهى من الحوادث قبله، الذي هو انتهاء ما لا يتناهى، والذي هو التناقض المحال"(٢٢).

وأقول: إن التزام ما لا دليل عليه تحكُّم، وإن التعلق بما يخالف الدليل تجاهل.

وقد قال إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: "ومما تمسك به الأئمة أن قالوا: حقيقة الحادث: الموجود الذي له أول. فإذا كان هذا حقيقة الحادث الواحد، فحقيقة الحوادث: هي التي لها أول. إذ الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد.

وقد التزم بعض الأغبياء سؤالا فقال: قد يثبت لحالة الاجتماع من الحكم ما لا يثبت في الانفراد، فإن الواحد لو أخبر عما شاهده، لم يقتض إخباره العلم بالمخبر، ولو أخبر عدد التواتر عما شاهدوه، [لكان] تضمن إخبارهم العلم بالمخبر فرقا بين الانفراد والاجتماع.

وهذا خُلف من الكلام مرذول. وذلك أن الذي تمسكنا به مرتبط بالحقائق، والذي ألزمه السائل ليس من قبيل الحقائق. وذلك أن إخبار أهل التواتر ليس يوجب العلم بحقيقته، [بأن يكون ذلك راجعا] إلى أجناس المخبرين، أو أجناس أخبارهم، ولكنه منوط باطراد العادة، ويجوز في المعقول انخراق العادة في أخبار أهل التواتر حتى لا يعلم بالمخبر"(٢٣).

٢٢- الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل، ٣/ ٣٨٨.

٢٣- الجويني: الشامل، ص ٢١٦، ٢١٧.

وينقل شيخنا الدكتور حسن الشافعي عن الشيرازي الفيلسوف الشيعي المتأخر نفسه ذهاب أفلاطون إلى أن الجملة المكونة من حوادث مسبوقة بالعدم هي أيضاً مسبوقة بالعدم، فقد ذكر مُلاً صدر الشيرازي عن ذلك الفيلسوف اليوناني أنه كان يحيل وجود حوادث لا أول لها، لأن القول بأنها حوادث يثبت الأولية لكل واحد منها، وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل. وقال الصدر الشيرازي فوق ذلك: "إن الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم، فإذا كان الكل مسبوقا بالجزء، والجزء مسبوقا بالعدم، فكان الكل مسبوقا بالعدم، بل له مسبوقية بعدم كل جزء من أجزائه، فله مسبوقيات بأعدام كثيرة"(٢٤).

ويمكننا أن نقول وراء ذلك في الحق البيِّن أيضاً: إن ما يثبت من الصفات لكل واحد واحد من آحاد جملة، يلزم ثبوته لهذه الجملة ولمجموع تلك الآحاد إذا لم يكن ناقضا لمفهوم الجملة أو المجموع باختصاصه بمفهوم الانفراد. وكذا ما يثبت من الصفات لجملة الآحاد، يثبت لكل فرد منها إذا لم يكن ناقضا لمفهوم الانفراد باختصاصه بمفهوم الجملة أو المجموع. ومن ثم يوصف كل واحد من آحاد الجملة بأنه جزء الجملة، وبعض المجموع، ولا يصح ذلك في الجملة ومجموع هذه الآحاد. ويصح أن يوصف البيت بالسعة وعظم المساحة دون كل جزء منه، وأن يقال في مجموع الجنود جيش، وذلك لا يقال في الجندي الواحد على سبيل الحقيقة.

وما ينتفي من الصفات عن أحد آحاد الجملة لا يجوز وصف تلك الجملة به. ومثال ذلك: أن من لديه خمسة أثواب كل واحد منها أبيض، فيصح منه أن يقول عن جملتها: إنها بيضاء. وإذا كان واحد منها غير أبيض، فالصحيح أن ثيابه في جملتها ليست بيضاء، على نحو ما قرّره الإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري القرطبي (ت٤٥٦هـ) في نفي كون القرآن مخلوقا باعتبار أن اسم القرآن يطلق على جملة معانٍ بعضها مخلوق وبعضها غير مخلوق، وعند التفصيل يوصف كل معنى من المعاني بما يثبت له من كونه مخلوقا أو غير مخلوق، ويوصف كل ثوب بلونه أبيض كان أو غير أبيض(٢٥).

وعلى هذا فإن القائل بأن جملة ما وجد من الحوادث بالفعل غير حادثة، يلزمه أن يكون بعض حوادث هذه الجملة غير حادث، ليصح نفي حكم الحدوث عن جملة ما وجد ومضى، وهذا يصلح أن يكون وجها في تفسير تصريح العلامة الإخميمي بأن اعتقاد قدم نوع الحوادث لا ينفك عن اعتقاد قدم فرد

٢٤- صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٦/ ٢١٧. وانظر أستاذنا حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص ١٩٢.

٢٥- راجع ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية ـ القاهرة، ٣/ ٧.

من المفاعيل، كما لا تنفك الأربعة عن الزوجية والثلاثة عن الفردية(٢٦).

وقد استعمل هذه الدلالة التي يتم فيها الانتقال من الأحكام الثابتة للأجزاء جميعا إلى حكم الجملة متكلم من الشيعة الاثنا عشرية، ومثل لها بمثال قريب التحصيل، فقد قال أبو الفتح محمد بن علي ابن عثمان الكراجكي (ت٤٤٩هـ) عن أفراد الموجودات المحدثة التي يكون "العالم" عبارة عن مجموعها: "قد ثبت أن كل واحد منها محدث كائن بعد أن لم يكن، ولها محدث متقدم عليها، فوجب أن تكون جميعها محدثة كائنة بعد أن لم تكن، ولها محدث متقدم عليها، لأن جميعها هو مجتمع آحادها، ولا يصح أن يختلف في الجمع والتفريق هذا الحكم فيها، كما أن كل واحد من الزنج بانفراده أسود، والجميع باجتماعهم سود، والحكم في ذلك واحد في الجمع والتفريق. وقد اجتمع معنا على أن جميعها أفعال الفاعل وصنعة الصانع، والعقول تشهد بوجوب تقدم الفاعل على أفعاله، وسبق الصانع لصنعته، وليس يخالف في ذلك إلا مكابر لعقله"(٢٧).

وأقول: إن النسبة إلى الزنجية في حقيقة الإطلاق تدل على كون المنسوب إليها متصفا بالسواد، ولا فرق في هذه الحقيقة بين الفرد، والجملة المجتمعة في زمان واحد، ولا بينهما وبين الجملة المتعاقبة الآحاد زمانا بعد زمان. وإن الذي يفصل بين حكم الواحد والجملة في هذا كمن ينظر إلى مائدة مسلِّما أن كل جزء فيها من النحاس الأصفر، ثم يقول: إن المائدة في جملتها خشبية. أو من ينظر إلى عدد من القطع المعدنية، ويقول: كل واحدة من هؤلاء حديدة، لكن الجملة ذهب. فيقال له: لا عليك، دع الآحاد وتمول الجملة هنيئا لك، وضيعة لمن ابتلي بالعقل فأشقاه! وهذا مثال جملة الموجودات في زمان واحد، ومثال المتعاقبة: من يرى أن كل درهم أخرجته دار السكة في تاريخها فضي، ويرى مع ذلك أن مجموع ما أخرجته بالفعل من الدراهم المتعاقبة ذهبي، فكذا الحادث حقيقته ما له أول، وهذا المعنى يتحقق في الفرد الحادث بالفعل وفي جملة الحوادث، المجتمعة في زمان واحد، وجملة ما وجد من الحوادث المتعاقبة.

والإمام ابن تيمية يقرر أن الحكم الثابت للأفراد يثبت للجملة فقط إذا كان لمعنى موجود فيها، مثل: وصف كل فرد بوجود، أو إمكان، أو بعدم، فإنه يستلزم وصف الجملة بما وصف به الأفراد، لأن

٢٦- انظر العلامة بهاء الدين عبد الوهاب الإخميمي: رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، حققها وشرح عباراتها الأستاذ سعيد عبد اللطيف فودة. دار الرازي للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ١٩٩٨م، ص ١٦.

٢٧- الكراجكي: كنز الفوائد، تحقيق الشيخ عبد الله نعمة. نشر دار الذخائر، مطبعة أمير، قم، إيران، ط ١، ١٤١٠هـ، ١/ ٤٠، ٤١.

طبيعة المجموع هي طبيعة كل واحد واحد، والمجموع ليس إلا الآحاد الموجودة أو الممكنة أو المعدومة. وأما إذا كان ما وُصف به الأفراد ليس وصفا للجملة، لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد، كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة، فليس كل جزء منها بيتا ولا إنسانا ولا شجرة.

ويقول بعد ذلك: "وكذلك إذا وُصف كل واحد واحد من المتعاقبات بفناء أو حدوث لم يلزم أن يكون النوع منقطعا أو حادثا بعد أن لم يكن، لأن حدوثه معناه أنه وُجد بعد أن لم يكن، كما أن فناءه معناه أنه عدم بعد وجوده، وكونه عدم بعد وجوده أو وجد بعد عدمه أمر يرجع إلى وجوده وعدمه لا إلى نفس الطبيعة الثابتة للمجموع، كما في الأفراد الموجودة أو المعدومة أو الممكنة، فليس إذا كان هذا المعين لا يدوم يلزم أن يكون نوعه لا يدوم، لأن الدوام تعاقب الأفراد، وهذا أمر يختص به المجموع لا يوصف به الواحد، وإذا حصل للمجموع بالاجتماع حكم يخالف به حكم الأفراد، لم يجب مساواة المجموع للأفراد في أحكامه.

وبالجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف به، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا ثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد. وضابط ذلك أنه إن كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، كان حكم المجموع حكم أفراده"(٢٨).

وهذا تنظير عجيب فيه تقرير أحكام متفقة لاتحاد طبيعة الآحاد والجملة، دون بيان لحقيقة هذه الطبيعة، وما يميز الداخل فيها من الخارج منها، وما إذا كانت محصورة في حقيقة الوجود والإمكان والعدم أو غير محصورة في ذلك. وفيه تقرير أحكام مختلفة دون تحديد طريق لمعرفة أساس هذا الاختلاف سوى معاينته بعد ضم الأفراد، فيكون العلم به تابعا لمشاهدة وقوعه بالفعل، أو تابعا لخبر الصادق عن معارف الغيب إذا كان الاختلاف مما لا يشاهد. والشيخ ضامن أن أحداً لن يدعي معارضته بمشاهدة الحادث الأول، فيقول بناء على مشاهدته: إن الحوادث المتعاقبة لها أول، كما أن الحادث الفرد له أول.

ثم يأتي دور الاستشهاد بالخبر في بيان أن حكم الفرد الفاني مغاير لحكم المجموع المتعاقب الدائم، فيذكر الإمام دوام نعيم الجنة في قول الله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾(٢٩)، ويقول: "وليس كل جزء من أجزاء الأكل دائما، وكذلك في الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم: "أحب العمل

٢٨- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ١/ ٤٢٧، ٤٢٨. وراجع له أيضاً: درء التعارض، ٩/ ١٤٥.

٢٩- سورة الرعد، الآية: ٣٥.

إلى الله أدومه". وقول عائشة ـ رضي الله عنها ـ: وكان عمله ديمة. فإذا كان عمل المرء دائما لم يلزم أن يكون كل جزء منه دائما"(٣٠).

وإذا كانت الجملة المتعاقبة الآحاد مختصة بصفة الدوام بمعنى استمرار وجود شيء بعد شيء مما يجوز أن يكون منها، فالدوام هنا يفيد التعاقب ويعبر عن حقيقته، وهذا لا يكون حكما للفرد الواحد، لأنه ينقض حقيقة الانفراد، كما أن الدوام بمعنى استمرار وجود الشيء الواحد نفسه، كدوام وجود المؤمن المخلد في الجنة، وجملة المؤمنين المخلدين معا، لا يكون صفة للجملة المتعاقبة الآحاد، لأنه ينقض حقيقة التعاقب الذي هو وجود شيء بعد شيء.

ولقد سلمنا بما أخبر به ربنا من دوام نعمه في الجنة، وأن فضله على المؤمنين فيها غير مقطوع ولا ممنون واقف عند حد يستحيل أن تكون بعده نعمة، ومع ما قدمناه يمكننا أن نقول: إن هذا لا يتعارض أبداً مع حقيقة ما يثبت من حكم الأفراد والجملة المجتمعة أو المتعاقبة مما وُجد أو قُدر موجودا، وهذا هو محل النزاع في التسلسل، فإذا قلنا بأن كل جزء وُجد بالفعل من ذلك النعيم فانٍ، فكذلك كل جملة وُجدت مجتمعة أو متعاقبة منه هي فانية، والدوام هنا تعبير عن تواصل الإنعام بإيجاد ما يمكن أن يحدثه الله تعالى ليكون نعمة واقعة، ومتى وُجد فجملة ما وُجد لها حكم الأفراد والأجزاء التي وجدت بالفعل ما لم يكن ذلك ناقضا لمفهوم الجملة مختصا بمفهوم الانفراد، على ما سبق بيانه.

وأما حديث السيدة عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "سددوا وقاربوا، واعلموا أن لن يدخل أحدكم عمله الجنة، وأن أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"(٣١). وقولها في جواب من سألها: كيف كان عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم هل كان يخصُّ شيئاً من الأيام؟ قالت: لا، كان عمله ديمة ...(٣٢). فهذا كله تعبير عن التزام أصناف الطاعات من الصوم والقيام وغير ذلك، وفي رواية الإمام مسلم للحديث الأول: "وكانت عائشة إذا عملت العمل لزمته". وإنما يكون لزومه بتكراره، وهذا يفيد تعاقب الطاعات الملتزمة، فالطاعة الواحدة غير المتكررة لا توصف بما يثبت

٣٠- منهاج السنة النبوية، ١/ ٤٢٨، ٤٢٩.

٣١- متفق عليه: أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب فضيلة العمل الدائم.

٣٢- متفق عليه: أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب هل كان يخصُّ شيئاً من الأيام. وكرره في باب الحديث السابق. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه في باب الحديث السابق أيضاً.

للجملة المتعاقبة من ذلك، لما فيه من نقض حقيقة الانفراد، ومن الاختصاص بحقيقة الجملة المتعاقبة الآحاد. ومع هذا فإن الحكم المتعلق بالوجود دون حقيقة الانفراد أو الجملة ثابت لكل فرد فرد وللجملة، فكل طاعة منفردة حدثت وانقضت، ومجموع ما وجد بالفعل من هذه الطاعات حدث وانقضى.

ولقد قبل الإمام ابن تيمية ثبوت السواد للزنج، ولم يذكر في كلامه فرقا في ذلك بين الفرد والجملة المجتمعة والمتعاقبة، وعلل هذا بما علل به الاشتراك في حكم الوجود والإمكان والعدم، فقال: "وكذلك إذا قلت: كل واحد من الزنج أسود، فإنه يجب أن يكون المجموع سودا. لأن اقتران الموجود بالموجود لا يخرجه عن كونه موجودا، واقتران المعدوم بالمعدوم لا يخرجه عن العدم، واقتران الممكن لذاته والممتنع لذاته بنظيره لا يخرجه عن كونه ممكنا لذاته وممتنعا لذاته"(٣٣). يريد الشيخ أن اقتران الزنجي الأسود بالزنجي الأسود لا يخرجه عن كونه زنجيا أسود.

وأنا أقول لكل من يتابعون الإمام في مذهبه: أنصفوا أنفسكم، وحاولوا النظر ـ بحيادية العاقل الطالب لمعرفة الحق ـ في الفرق بين ما سبق وبين قولي التالي: إن اقتران الموجود الحادث الذي له أول بموجود حادث له أول، لا يخرجه عن كونه موجوداً حادثا له أول، فيلزم ارتفاع الاختلاف في هذا الحكم بين الفرد والجملة المجتمعة أو المتعاقبة، كما ارتفع الاختلاف في حكم سواد الزنجي، ووجود الموجود، وإمكان الممكن، وامتناع الممتنع على حد السوية.

وإني قارئ معكم ما قدمه الإمام ابن تيمية في رد تمثيل ثبوت الأول لكل حادث ولمجموع هذه الحوادث، بثبوت السواد لكل زنجي ولمجموع الزنج، لعلكم أن تجدوا وراء ما ذكره شيئا يصلح لإعلان التمسك بصحة قوله، أو فليكن طريقكم طريق التمسك بالحق حيث كان. وإن للشيخ في ذلك حكاية ثلاثة أجوبة متهافتة يحكيها عمن سلم أن يكون لكل حادث أول دون القول بأن جميع الحوادث لها أول، كما قال بأن كل حركة لها آخر وليس لجميعها آخر.

وقبل النظر في تلك الأجوبة أشير ابتداء إلى أن المحكي عنه ـ على تسليم وجوده بالفعل ـ قد ضل في تحرير موضع النزاع مع المتكلمين، فإن الكلام فيما وجد في نفس الأمر من الحركات وغيرها من الحوادث، لا في مطلق الحركات والحوادث التي تضم ما وجد بالفعل وما يمكن أن يوجد، فإن كل حركة وجدت بالفعل حادثة لها أول، وفانية لها آخر، وجملة ما وجد من الحركات أيضاً له أول وآخر بلا فرق.

٣٣- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ١/ ٤٣٠. وراجع له أيضاً: الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، على نفقة أحد المحسنين، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١/ ٢٤: ٢٧، ٢٧٧، ٢٧٨.

والذي يعتبر إمكان الإضافة لنهاية ما وجد فيقول بأن الحركات لا نهاية لها، لا يمكنه أبداً أن يعتبر الإضافة لها من جهة البداية، ليقول بأن الحركات الحادثة لا أول لها.

والإمام ابن تيمية يقول: "وتمثيلهم بالزنج تمثيل بأمر جزئي لا يحصل به المقصود إلا أن يعلم أن هذا مثل هذا. ولهم عنه أجوبة: المنع، والمعارضة، والفرق.

أما المنع، فيقولون: لا نسلم أن هذا مثل الزنج"(٣٤).

وهذا المنع من الإمام أو ممن نقل عنه لا يُقبل بلا دليل منهم في ردّ ما قام عليه الدليل، وهم أصحاب الدعوى الطارئة على معتقد جمهور المسلمين، ومع ردّ ذلك المنع نتبرع بذكر بيان وجه المثلية، فنقول: التلون بلون معين في الجسم عرض ومعنى جائز يمكن تصور وجود الجسم مع عدمه، لكن التلوّن بالسواد صفة نفسية لازمة للزنجي لا يمكن تصور وجوده دونها، وكذلك ثبوت أول لكل حادث، وثبوت الافتقار لكل ممكن، وثبوت التحيز لكل جسم، كل ذلك صفات نفسية لازمة، ولا تعلق لها بكون الموصوف بها مفرداً أو مجموع أفراد، بل بثبوت وجوده في نفس الأمر، والسواد يثبت للزنجي الواحد كما يثبت لمجموع الزنج، والافتقار يثبت للممكن الواحد كما يثبت لمجموع الممكنات، والتحيُّز يثبت للجسم الواحد كما يثبت لمجموع الأجسام، فكذلك يكون ثبوت الأول للحادث الواحد كما يكون لمجموع الحوادث.

قال الإمام ابن تيمية: "وأما المعارضة، فيعارضون ذلك بعلمنا بأن كل حركة لها آخر، وكل حادث له آخر، وليس لكل الحركات والحوادث آخر، وأن كل عدد له نهاية وليس للأعداد نهاية، وأن كل واحدة من الأخوات يباح التزوّج بها وليس الجمع بين الأخوات مباحا، وكل واحد من أفراد العشرة واحد، وهو ثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وليست العشرة ثلث الثلاثة، ولا ربع الأربعة ...، فإنه يفرق بين ما له مجموع يمكن أن يوصف بما وُصفت به الأفراد، وبين ما ليس له مجموع يمكن وصفه بذلك"(٣٥).

وهذا الذي ذكره كله من باب الالتباس أو التلبيس، وهو على أيّة حال لا يصلح للمعارضة أصلا، فالكلام عن الحركات سبقت الإشارة إليه. وزعم ثبوت العلم بأن كل حادث له آخر وهم كاذب لا يعلمه العقلاء والمؤمنون الذين يعتقدون بقاء الأرواح، وخلود أهل الجنة في الجنة، فحقيقة الحادث: ما له أول، وليس من حقيقته أن يكون له آخر، بل هذا جائز فيه قد يكون وقد لا يكون.

٣٤- ابن تيمية: درء التعارض، ٩/ ١٣٨، ١٣٩.

٣٥- ابن تيمية: درء التعارض، ٩/ ١٣٩.

وأما زعم أن الأعداد غير متناهية، فوهم آخر منه، أو من جملة أوهام من نقل عنه، لأن العدد الموجود في الذهن فرضا وفي نفس الأمر متناهٍ له أول وآخر، لكن يمكن الإضافة دومًا إلى ذلك الموجود من طرفه الأخير في نفس الأمر بإضافة معدود أو جملة، كما يمكن الإضافة بالفرض إلى الموجود في الذهن ما لم ينقطع، على نحو ما بيّنه شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبري(٣٦).

وأما إباحة نكاح إحدى الأخوات دون الجمع بين الأختين وما زاد، فهذا التفريق يرجع إلى وضع الشارع، لا إلى أمر يوجد في إحدى الأخوات ولا في مجموعهن، فذكره هنا لا محل له إذا عقل المعترض ما يقول، واتقى الله فيما يقول. وهنا تكون فائدة معرفة الفصل بين الحكم الوضعي الشرعي والحكم العقلي التي يذكرها المتكلمون في مقدمات دراسة أصول الدين. فالحكم الشرعي الوضعي يتأسس على نص الشارع، ويمكن تغييره إذا شاء أن ينسخه بنص آخر، أو بتغير الأحوال التي يناط بها إذا لم يثبت كونه تعبّديا محضا. وبيان ذلك أن الجمع بين الأختين لم يكن ممنوعا محرما قبل الإعلام بنص التحريم، وكذلك الجمع في الزواج بين ما يزيد على أربع نسوة. أما الأحكام العقلية الثلاثة (الوجوب، والإمكان، والاستحالة)، فتتعلق بحقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، وهذه الحقائق لا تتبدل، فأحكامها ثابتة لا تتغير أيضاً، ولا يجري فيها وضع ولا نسخ، بل تعلم على ما هي عليه.

وكأن الإمام قد أورد ذلك المثال المنتزع من أحكام الدين الشرعية المعلومة، ليوهم أن التفريق بين حكم الفرد والمجموع ثابت على ما ذكره بضابطه العجيب شرعا وعقلا، ليتابعوه على مذهبه في الفصل بين ثبوت الأول لكل حادث منفرداً دون مجموع الحوادث المتعاقبة.

والأمثلة التي ذكرها في هذا الموضع بعد ذلك يرجع التفريق فيها إلى اختصاص الحكم بحقيقة الانفراد، فلا يوصف به المجموع، أو إلى اختصاص الحكم بحقيقة المجموع، فلا يوصف به الفرد ولا الجزء الواحد من جملة الأجزاء.

وفي بيان الفرق بين ثبوت السواد لكل زنجي وثبوت أول لكل حادث يقول الإمام: "ولا ريب أنا إذا عرضنا على عقولنا: أن كل حركة مسبوقة بأخرى، لزم أن يكون لكل حركة أول، ولا يلزم أن يكون لجنس الحركات أول، كما إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة ملحوقة بأخرى.

وأما إذا عرضنا على عقولنا أن كل زنجي فهو أسود، فإنا نعلم بالضرورة أن مجموع الزنج سود.

٣٦- راجع الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ٣/ ٣٧٤. وسيأتي بيان ذلك عما قريب بإذن الله تعالى.

وذلك لأن المجموع غير كل واحد واحد من الأفراد، فتارة يمكن وصفه بصفات الأفراد، كما نقول عن الحوادث المحدودة الطرفين إن مجموعها حادث، كما أن كل واحد منها حادث، وتارة لا يمكن وصفه بذلك اللفظ، بل بصيغة الجمع فإن مجموع السودان لا يقال فيه بنفس اللفظ أسود، ولا يقال غير أسود، بل يقال سود. و"سود" صيغة جمع، فهي بمعنى قولنا: كل زنجي أسود. وإذا لم يكن الحكم على المجموع هو بلفظه الحكم على الأفراد، كان نظير مثال الزنج"(٣٧).

وهذا الكلام الذي ساقه الشيخ في بيان الفرق إنما يروج عند من حُرم نعمة اليقظة والانتباه، فالإمام يقدم مذهبه ويعرضه على عقل مسلم ثبوت أصله، فلا يملك إلا تسليم صحة الفرق وثبوته. وإن أي عقل صحيح ينطلق من تسليم أن كل حركة مسبوقة بأخرى ـ وهذا هو محل النزاع ـ يلزمه أن يسلم صحة القول بأن جملة الحركات المتعاقبة لا أول لها، لإن القول بثبوت حركة أولى غير مسبوقة ينقض ما سلمه ابتداءً. وكذلك كل عقل صحيح ينطلق من تسليم أن كل حركة ملحوقة بأخرى.

وإني كلما نظرت في كلام الإمام ابن تيمية، وما انفرد به عن أهل العلم، أجدني أزداد معرفة بأسباب هجومه الدائب على فن المنطق، الذي أوهم العباد أنه صنعة يونانية وثنية خالصة ليس لعلماء الإسلام في صياغته، ولا في ضبط تحريره يد ناقد، ولا مضيف لما لم يعرفه أرسطو وتلاميذه أصلا. وأجد الإمام يأخذ بالمنطق حين يعطيه الحجة في الدفاع عن مذهبه، ويزور عنه حينما تكون الحجة عليه، فالإمام في صدر كلامه يذكر أن ما يتصف به المجموع قد يكون مما يتصف به الأفراد وقد لا يكون، وأنه يلزم بيان كون مورد النزاع في أيّ الصنفين، ليسلم الاستدلال من وقوع المصادرة فيه(٣٨). والمصادرة تكون باتخاذ محل النزاع حجة، فما بال الذي فعله الإمام في بيان الفرق: أليس من باب المصادرة على المطلوب أيضاً؟!

وإني أقول للإمام ـ فيمن يعيش من متابعيه ـ: لقد عرضت على عقلك: أن كل زنجي فهو أسود، فعلمت بالضرورة أن الزنج في مجموعهم سود. فهلاً عرضت على ذلك العقل نفسه أيضاً: أن كل حادث فله أول، لتعلم بالضرورة أن الحوادث في مجموعها لها أول. كما يعرض كل عاقل على عقله أن كل ممكن مفتقر إلى واجب، فيعلم بالضرورة أن الممكنات في مجموعها مفتقرة إلى واجب أيضاً.

وللإمام في الخروج عن المطلوب عادة صالحة في صنعة التشويش، فنحن في الصفة الثابتة في نفس الأمر لكل فرد من أفراد المجموع: متى تثبت للمجموع، ومتى لا تثبت؟ لكنه يخرج من ذلك إلى

٣٧- ابن تيمية: درء التعارض، ٩/ ١٣٩، ١٤٠.

٣٨- راجع ابن تيمية: درء التعارض، ٩/ ١٣٩.

الكلام عن صيغ تعبير أهل العربية عن ثبوت الصفة للمفرد وللمجموع، ومتى يقولون سود، ومتى يقولون أسود! وأين هذا مما نحن فيه؟ فليقولوا ما شاءوا، فنحن في المعنى والصفة الثابتة في نفس الأمر لا في الألفاظ وطرق التعبير، التي قد تكون على وجه في مراعاة مطابقة اللفظ، وتكون على وجه آخر في مراعاة ما وراءه من الدلالة على معانٍ مخصوصة في وجوه البلاغة، وقد قال الله عز وجل في أفصح كلام عرفه أهل العربية: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَا ۗ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾(٣٩). وقال جل شأنه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾(٤٠).

لكن الإمام في دقة ملاحظته لوجوه الفرق بين حكم الفرد وحكم المجموع بعد الضم ـ وفق الضابط الذي وضعه للتفريق ـ يأبى إلا أن يسجل أن حكم الفرد تارة يعبر عنه وعن حكم المجموع بلفظ واحد، وتارة يعبر عن الفرد بلفظ ويعبر عن المجموع بلفظ آخر. والحالة الأخيرة تنطبق على مثال الزنج، فيقال: الزنجي أسود ومجموع الزنج سود. والشيخ يرى أن صيغة المفرد "أسود" في هذا المثال لا تستعمل في حق المجموع، وأن صيغة الجمع "سود" لا تستعمل في حق الفرد، وأنها تفيد عند التقسيم أن كل واحد من المجموع أسود، وهنا فقط يكون حكم المجموع هو حكم الفرد في ثبوت معنى "السواد" لهما جميعا بلا خلاف!

أما إذا كان حكم الفرد مما يعبر عنه وعن حكم المجموع بلفظ واحد، فقد يكون حكم المجموع حكم الأفراد، وقد لا يكون كذلك. وهذا يعني النظر في حال المجموع بعد ضم الأفراد، فإن وجد فيه المعنى الذي في الفرد صح أن يوصف به، وإن لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يوصف بما ليس فيه(٤١). وعندما لا تكون في المثال معارضة لتسلسل الحوادث بلا أول، فإننا نجد الشيخ يقدم الدليل المعقول على كون حكم المجموع حكم الأفراد فيه، وإذا كان المثال ناقضا للتسلسل الذي قال به الشيخ، فإنه يقول: هذا محل نزاع. وأنا أدعو العقلاء لينظروا في ما قدمه الإمام ابن تيمية في الدلالة على ثبوت ذلك النزاع الذي يفصل به بين المثالين.

وقبل ذكر كلام الإمام في التمثيل لهذين النوعين لي تعليق على أصل تقسيمه القائم على اعتبار اتحاد اللفظ وعدم اتحاده في التعبير عن صفة الفرد وصفة المجموع، فالبناء على أساس هذه القسمة غير

٣٩- سورة آل عمران، الآية: ١٢٢.

٤٠- سورة الحجرات، الآية: ٩.

٤١- راجع ابن تيمية: درء التعارض، ٩/ ١٣٩: ١٤١.

منضبط في هذا الباب أصلاً، والكلام فيه راجع إلى الكلام عن المطابقة في وضع أهل العربية(٤٢)، ولقد كنا من قريب في وضع الشارع فصرنا الآن في وضع أهل اللغة الذين قالوا: كل الناس أحقاء بالسجود لله، وكل الناس حقيق. والقاعدة في المطابقة بين المبتدأ والخبر في العدد والنوع عند النحاة: أنها واجبة بشرط أن يكون الخبر مشتقا لا يستوي فيه المذكر والمؤنث، وأن يكون جاريا على مبتدئه. وتكون المطابقة وراء ذلك جائزة كما تكون ممنوعة في بعض المواضع(٤٣). وقد تكسر القاعدة النحوية للتعبير عن معنى بلاغي خاص، فقد يقال في الرجل الجامع لصفات الخير: هو المسلمون، أو هو أمة وحده. ويقال في المغلب لعاطفته: هو مرضعة طفل أو هو امرأة.

والسؤال الآن عن حال قسمة الإمام إذا قلنا: الزنجي أسود، وكل الزنج أسود. مع تجويز القول بأن كل الزنج سود. وإذا أردنا التعبير عن توحُّد جميع الزنج في السواد كأنهم رجل واحد، فقلنا: الزنج أسود. كما يقال في التعبير عن توحُّد المسلمين: هم يد على من سواهم.

وأما تمثيل الإمام ابن تيمية لما يكون فيه حكم المجموع حكم الأفراد، مما تجري الدلالة عليه بلفظ واحد في الفرد والمجموع، فيقول في بيانه: "إذا قلنا: كل محدث فهو مخلوق أو فهو ممكن. أو كل ممكن فهو مفتقر إلى غير ممكن. فإن ذلك يوجب أن يكون مجموع المحدث مخلوقا وممكنا، ومجموع الممكن مفتقراً إلى غير ممكن(٤٤)، لأن هذا الحكم ثابت للجنس من حيث هو هو، فيلزم ثبوته حيث تحقق الجنس، والجنس يتحقق في المجموع كتحققه في كل فرد فرد، فطبيعة المحدث تستلزم كونه مخلوقا ممكنا(٤٥)، وطبيعة الممكن إذا وجد تستلزم الافتقار إلى غير ممكن ... "(٤٦).

٤٢- وإن كان الشيخ ممن يرونها توقيفية، وسيأتي بيانه في موضعه بإذن الله تعالى.

٤٣- راجع الأستاذ عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٤م، ١/ ٤٥٧.

٤٤- لاحظ أن الشيخ هنا يقول: مجموع المحدث والممكن. ولم يقل: مجموع المحدثات والممكنات. وهناك قال: الزنجي أسود، ومجموع الزنج سود. ولم يقل: مجموع الزنجي. والمطلوب التفكير في سبب هذه المغايرة الظاهرة بين تعبيري الشيخ.

٤٥- لقد نسي الشيخ هنا أنه في تفسير إحداث الله لما خلق يقرر الفصل بين المحدث والمخلوق، وأنه مع أئمة السلف عامة والإمام البخاري خاصة يقولون بأن المحدث في ذات الإله بسبب حدوث فعل اقتضاء الذات الإلهية غير مخلوق، وأن المحدث مستقلا عن الذات بسبب حدوث فعل الخلق فيها هو المخلوق فقط. ومقلدة الشيخ يرونه أجلَّ من أن يقع التناقض في قوله، والحق أن التناقض واقع في قول نفسه وفيما ينسبه إلى غيره.

٤٦- ابن تيمية: درء التعارض، ٩/ ١٤١.

قلت: هذا كلام مسلم بقطع النظر عن تقسيم الإمام ابن تيمية، إذا كان قد قصد بالطبيعة ما نقوله في حقيقة المحدث الذي يكون بتأثير فاعله بعد أن لم يكن، وهي لازمة لجنسه في الذهن حيث تسمى المفهوم، وتتحقق متى تحقق الجنس فيما يوجد بالفعل من الأفراد ومجموعها المجتمع والمتعاقب، فالعقل الصحيح المدرك لهذه الحقيقة ولحقيقة المخلوق والممكن، لا بد أن يسلم أن حقيقة المحدث تستلزم كونه مخلوقا ممكنا.

لكن الإمام يُطلق الجنس على ما وجد متعاقبا في الماضي، ويجعل له حكما مختلفا عن حكم المجموع، وهو يفرق بين طرد كون المحدث مخلوقا وممكنا، وكون الممكن مفتقرا في حق الأفراد والمجموع والجنس جميعا، وبين كون الحادث له أول، فيحصر ذلك في حق المفرد والمجموع الموجود في زمان واحد أو المحصور بين طرفين، دون الجنس الذي يعني به مجموع ما وجد متعاقبا زمانا بعد زمان، فيقول: "والحوادث إذا حكم على مجموعها بأن له أولا، أو ليس له أول، فهو حكم على الجنس المجموع، فإن علم أن جنس الحادث لا يكون دائما متصلا، بل لا يكون إلا بعد عدم، كما علم أن كل فرد فرد من أفراده كذلك كان هذا نظير المحدث والممكن، لكن النزاع في هذا. فإنا إذا عرضنا على العقل: المحدث عن عدم من حيث هو، مع قطع النظر عن أفراده ومجموعه، هل يكون مخلوقا ممكنا، جزم العقل بأن ما كان مخلوقا محدثا، فإن كونه محدثا يستلزم كونه ممكنا، إذ لو لم يكن كذلك لزم كونه واجبا فلا يُعدم، أو ممتنعا فلا يوجد. والمحدث كان معدوما وصار موجودا فطبيعته تنافي الوجوب والامتناع لا فرق في ذلك بين الواحد والجنس. وإذا عرضنا على العقل: الحادث. مع قطع النظر عن أفراده وجنسه هل يستلزم أن يكون منتهيا منقطعا له ابتداء، أو لايستلزم ذلك بل يمكن دوامه؟ لم تجد في العقل ما يقضي بأن جنس الحادث يجب أن يكون منتهيا له ابتداء"(٤٧).

وأقول: نعم، إن العقل لا يستلزم شيئاً مما ذكره الإمام إذا عرضنا عليه الحادث، لكن بشرط أن يكون ذلك العقل غير عالم بحقيقة الحادث الذي يعرض عليه. وأما إن كان عالما بأن حقيقة الحادث "ما له أول"، فإنه يستلزم طرد هذه الحقيقة في مجموع ما وجد من الحوادث المجتمعة، والحوادث المتعاقبة بلا فرق، لأن حقيقة الحادث موقوفة على ثبوت وجوده بالفعل، لا على كونه فردا أو مجموع أفراد مجتمعة أو متعاقبة، وكل ما مضى من الحوادث ـ بقطع النظر عن أفراده ومجموعها المجتمع والمتعاقب ـ قد ثبت أنه قد وجد بالفعل بعد أن لم يكن، فيلزم أن يكون له أول، كما لزم أن يكون كل محدث مخلوقا وممكنا، ولزم أن

٤٧- المصدر السابق، ٩/ ١٤١، ١٤٢.

يكون كل ممكن مفتقرا ـ بقطع النظر عن الأفراد والمجموع.

والإمام يقول بعد ذلك: "والمقصود الفرق بين الزنجي وبين الحادث، ومما يوضح ذلك أنا إذا قلنا: كل زنجي أسود. لم يكن في الزنّج ما ليس بأسود، لأن هذا النفي يناقض ذلك الإثبات، وصدق أحد المتناقضين اللذين لا يرتفعان يوجب كذب الآخر. فإنا إذا قلنا: بعض الزنج ليس بأسود. كان مناقضا لقولنا: كل زنجي أسود. فإذا لم يكن في الزنج ما ليس بأسود لزم أن يكون جميعهم سودا.

وأما إذا قلنا: كل حادث فله أول. فإنه يلزم أن لا يكون في الحوادث ما ليس له أول، وهكذا عكس نقيضه، فيمتنع أن يكون حادث ليس له أول. وهل يلزم من ذلك أن تكون جميع الحوادث لها أول، كما لزم أن يكون جميع الزنج سودا؟ هذا محل نزاع"(٤٨).

وإنني ـ علم الله عز وجل ـ لأجاهد نفسي جهاداً كي لا أكتب في حق الإمام ما لا يليق، وأنا أقدر مكانه في العلم بالفقه والحديث، لكنه قد احترف تغيير وجه العبارة بين المثال الذي يقبله والمثال الذي يخالف مذهبه، ليوهم ضعاف العقول وجود فرق بينهما. وسوف أكرر صياغته لمثال الزنجي الأسود، مع ذكر الحادث الذي له أول بدلا عنه.

(إذا قلنا: كل حادث له أول. لم يكن في الحوادث ما ليس له أول، لأن هذا النفي يناقض ذلك الإثبات، وصدق أحد المتناقضين اللذين لا يرتفعان يوجب كذب الآخر. فإنا إذا قلنا: بعض الحوادث ليس له أول. كان مناقضا لقولنا: كل حادث له أول. فإذا لم يكن في الحوادث ما ليس له أول لزم أن يكون جميعهم له أول).

وأقول: ليمتحن من شاء هذه الصياغة، فهو إما أن يقبل كون الحوادث جميعا لها أول ما دام كل فرد منها له أول، وأن هذا الحكم متعلق بثبوت وجود ما هو حادث، كما قبل أن الزنج جميعا سود ما دام كل فرد منهم أسود، وأن هذا الحكم متعلق بثبوت وجود ما هو زنجي. وإما أن يرد الدلالة في المثالين معا، فيخرج من جملة العقلاء، فيريح ويستريح.

وإني لست مضطراً للكلام بعد هذا عما قاله الإمام في الدلالة على ثبوت ذلك النزاع الذي فصل به بين المثالين، ولا حاجة للتبرع بهذا، فما قاله مضى أمثاله فيما سبق بيانه من كلامه عن الفصل في هذا الباب بين حكم المجموع الموجود مجتمعا في زمان واحد، والمجموع الذي وجد متعاقبا زمانا بعد زمان، وهو يسميه نوعا تارة وجنسا تارة أخرى.

٤٨- المصدر السابق، ٩/ ١٤٢، ١٤٣.

هذه هي الأجوبة التي ذكرها الإمام ابن تيمية في الرد على استدلال أبي الحسين محمد بن علي البصري المتكلم المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، والحق أن الشيخ إن كان قد اعتقد أنها أجوبة ترد الاستدلال على امتناع تسلسل الحوادث بلا أول، فهو لا يستحق أن يكون صاحب دعوى في أصول الدين، بله أن يكون إماما متبعا، وإن كان غافلا عن وجوه بطلان هذه الأجوبة، فحقه الطلب وترك الادعاء، وإن كان قد أوردها مع العلم بفسادها، فالله عز وجل حسيبه، والله حسبنا ونعم الوكيل.

وإذا رجعنا إلى إمام الحرمين، فسنجد أنه مع ذكر لما استدل به أئمة الأشعرية قبله ذكر تأسيساً عليه صورة لدليل إلزامي أقر الدكتور عبد الرحمن بدوي بأن صياغتها الخاصة من ابتكار الجويني، وإن كان أصل الدليل قد ظهر عند الفلاسفة الإسلاميين: الكندي والفارابي وابن سينا، وأخذ به بعد ذلك القديس "بونا فنتورا" في دلائله على إبطال القول بعدم تناهي الزمان(٤٩). ولقد علّق إمام الحرمين الجويني نفسه على صياغته المبتكرة بأن أصلها مما أشار إليه المشايخ، وقال: "فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطربا للمتأخرين، ولكن لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين، وهي مما ألهمني الله تعالى لتحريرها، ولو لم يكن في كتابنا هذا سواها لكان بالحري أن يغتبط به، فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها، وفي إيضاح إفساد ذلك تصريح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض"(٥٠).

قال إمام الحرمين: "ومن أوضح ما نتمسك به أن نقول: إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا فقد انقضى قبله ما لا نهاية له، ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور، لقال الخصم فيه: إنه انقضى قبله ما لا يتناهى. ولا يزال يقدم الوهم ويقدر الانقضاء قبله. ويجرنا هذا الكلام إلى أحد أمرين كلاهما ينقضان أصول الدهرية:

أحدهما: أن نقول: ينتهي الوهم إلى وقت يقال فيه: الآن ينصرم ما لا يتناهى. حتى لا يتحقق هذا القول قبل هذا الوقت. فإن ارتضى الخصم ذلك كان باطلا بضرورة العقل، فإنا نعلم أن تقدير وقت قُبيل ذلك الوقت المعين الذي فرضنا فيه الكلام كتقدير ذلك الوقت، وليس أحدهما أولى من الثاني. ثم كذلك القول في وقت قبله إلى غير أول.

والذي يوضح ذلك: أنا لو خصصنا ذلك بوقت معين لزم منه - إذا نُفي قبل هذا الوقت - حادث واحد، فالذي قبله متناهٍ، وما كان متناهيا لا يصير بواحد غير متناهٍ. ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت، فقد وضح بطلان ذلك".

٤٩- راجع عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٧١٤، ٧١٥.

٥٠- الجويني: الشامل، ص ٢١٨، ٢١٩.

يعني أنه لو تم تخصيص ما رضيه المخالف في التقسيم من صدق القول بانقضاء ما لا أول له في وقت معين لا يصدق ذلك الحكم قبله، فيقال في ذلك الوقت المعين دون ما قبله: وجد من الحوادث ما لا أول له. مع أن القول بهذا التخصيص باطل أصلا، فإنه لن يكون قبل هذا الوقت المعين في التصور إلا حادث واحد تم استفتاح وجوده في الوقت السابق لذلك الوقت المعين مباشرة، وفق ما يلزم من نفي صدق المقولة فيما يسبق الوقت المعين في أصل الفرض من التقسيم. وإذا كانت الحوادث من وقتنا إلى ذلك الوقت المعين محصورة متناهية بين زمانين معينين، فلن تكون بإضافة حادث واحد غير متناهية، وهذا لازم لا ينفك منه من يرضى تخصيص القول بانقضاء الحوادث بوقت معين لا يكون ذلك القول صادقا قبله، سواء كان ما وجد في الوقت السابق للوقت المعين حادثا واحدا أو مجموع حوادث غير متعاقبة تم استفتاح وجود آحادها جميعا في الوقت السابق للوقت المعين، وهذا لا حاجة لذكره في الاستدلال على بطلان تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا أول، لكنني ذكرته مراعاة حال ناقص العقل أن يحسب في تركه وجه اعتراض.

فإن رضي مدعي تسلسل الحوادث على التعاقب بلا أول هذا القسم، فقد انتهى حتماً إلى القول مع إمام الحرمين الجويني بلزوم انتهاء الحوادث إلى أول ليس قبله حادث، ورجع عما ادعاه.

وإن أبى ذلك وزعم أن القول بانقضاء وجود الحوادث المتعاقبة بلا أول ـ صادق دائما لا ينتهي إلى وقت فيما مضى يكون غير صادق قبله، وقال بأن هذا الحكم ثابت مطرد في كل ما مضى من الأوقات وقتا قبل وقت بلا نهاية، يعني أنه متحقق أزلا من غير أول، وهذا هو المقابل المناقض للقسم الأول، فالقسمة هنا منحصرة بين قسمين ليس بينهما واسطة، فحينئذ يقول إمام الحرمين: "إن قال ذلك اتضح تناقض قوله، فإن الذي يتحقق من غير أولية لا يتصور أن يقع قبله شيء، حتى يكون مسبوقا به، ويكون المتقدم عليه سابقا له، إذ ما لا أول له لا يسبق، فكيف يتحقق قُبيل الانقضاء المحكوم به في الأزل حوادث ثم انقضت؟! ولا تناقض يزيد على إثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلي. وهذا تصريح بتقديم الحادث على الأزلي، وهذا باطل بضرورة العقل"(٥١).

وقد مثل إمام الحرمين الجويني لقول من يثبت حوادث لا أول لها بقول القائل: لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما. وقال: "فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه درهما ولا دينارا". وذلك لأن القائل هنا علّق إعطاء الدرهم أو الدينار الأخير عند خبره على ما سبقه، وما سبقه فرد في سلسلة لا أول لها، وما دام هذا الأول لا يكون أبداً، فإعطاء الدرهم أو الدينار

٥١- المصدر السابق، ص ٢١٧، ٢١٨.

الأخير لن يكون أبدا. ومثل الجويني أيضاً لقول من يثبت تسلسل الحوادث بلا نهاية في المستقبل بمثال إعطاء الدينار والدرهم أيضاً: لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا. وقال: "فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط". وذلك لأن هذا القائل يبدأ إعطاء الدراهم أو الدنانير بالأول الموجود بالفعل في يده، ثم يكون الثاني بعده، ثم الثالث، وهكذا يتصور منه دوام العطاء ما دام موجوداً وله خزائن عامرة، يعطي درهما بعد درهم، ودينارا بعد دينار(٥٢).

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى كلام الجويني السابق وعلق عليه قائلا: "وهذا التمثيل والموازنة غير صحيحة، بل الموازنة الصحيحة أن تقول: ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما. فتجعل ماضيا قبل ماض، كما جعلت هناك مستقبلا بعد مستقبل. وأما قول القائل: لا أعطيك حتى أعطيك قبله، فهو نفي للمستقبل حتى يحصل مثله في المستقبل ويكون قبله، فقد نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل، وهذا ممتنع.

[أما نفي] الماضي حتى يكون قبله ماض، فإن هذا ممكن. والعطاء المستقبل إيتاؤه من المعطي. والمستقبل الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله ما لا نهاية له، فإن ما لا نهاية له فيما يتناهى ممتنع"(٥٣).

ولقد تركت صياغة إمام الحرمين الجويني، وسلمت أصل الاعتراض الشكلي الذي سبق إلى تقريره الفيلسوف القرطبي أبو الوليد بن رشد فيما يتعلق بالصياغة اللغوية للمثال(٥٤). وقبلت صياغة ابن تيمية أو من نقل عنه، فمن قال لي: ما أعطيتك درهما إلا وأعطيتك قبله درهما. كاذب في خبره، ومفترٍ في قوله، ما أعطاني شيئاً من الدراهم التي زعم قط، ما دام إعطاؤه الدرهم اللاحق من هذه الدراهم المزعومة مشروطا بتقدم ماضيات لا أول لها، ولا يكون صادقا إلا بمضِّي وجود ذلك الدرهم الأول الذي نبدأ به عد ما بعده من عطاء. وأما من يقول لي: لا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده درهما. فأمده الله تعالى ووفقه إلى الصدق فيما قال!!

ولئن اعتدنا في بحوثنا دراسة أقوال متكلمي أهل السنة، فقد يكون من الطريف أن أقدم هنا

٥٢- راجع المصدر السابق، ص ٢١٩، ٢٢٠، وراجع له أيضاً: الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى والشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٢٧.

٥٣- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ١/ ٤٣٦. وقد صوبت بعض ألفاظ النص من تحقيق الأستاذ العلامة أحمد محمد شاكر لما نقله عنه القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ): شرح الطحاوية، ٦٩، ٧٠.

٥٤- راجع وجه انتقاد ابن رشد لهذا المثال من قبل في كتابه: مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م، ص ١٤٢، ١٤٣.

نموذجا لجهد كلامي شيعي اثنا عشري مما سبق أن فصلته في بحث الدكتوراه(٥٥)، ولا أحسب أنه يوجد شيء من سمات الخلاف في هذه المسألة التي نحن بصددها بين متكلمي أهل السنة ومتكلمي الشيعة.

وأبو الفتح محمد بن عليّ بن عثمان الكراجكي تكلم في إثبات حدوث العالم من طريق دلالة حدوث الأعراض المتعاقبة على حدوث الأجسام التي لا تخلو منها، كالاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، والألوان والروائح والطعوم، ونحو ذلك من صفات الأجسام التي تدل على أنها أشياء غير الجسم ما نراه من تعاقبها عليه، لأن الضدين المتعاقبين لا يجوز في العقل أن يكونا مجتمعين في الجسم، وإنما وجد أحدهما وعدم الآخر، وهما بذلك محدثان، لأن الذي طرأ ووجد محدث، والذي انعدم محدث أيضاً، لأنه لو لم يكن محدثا لما جاز أن ينعدم.

ولا يتصور العقل أن الأجسام تخلو من هذه الأمور، لأن هذا من بدائه العقول وأوائل العلوم، وهذا كاف في توضيح أن الأجسام محدثة مثلها، لشهادة العقل بأن ما لم يوجد عاريا من المحدث يجب أن يكون مثله محدثا لوجوده أول(٥٦).

وقد فصَّل الكراجكي أيضاً كلام شيخه المفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت٤١٣هـ) عن الزيادة والنقصان في الدلالة على حدوث العالم وعلى أن جميع الحوادث الماضية لا بد لها من أول، في الرد على الدهرية القائلين بقدم الصنعة والصانع، فقال: "إننا في كل وقت من أوقات زماننا بين آخر ما فيها وأول مستقبلها، فقد علمنا لا محالة آخر ما مضى وهو أحد طرفيه، ثم نحن نعلم علما لا نشك فيه أن ما يأتي من مستقبل الحوادث إلى مائة سنة يكثر عدد الماضي ويزيد فيه، فمعلوم أنه قبل الزيادة أقل عدداً منه إذا انضمت الزيادة إليه. وهذا يدل على تناهي عدد ما مضى وحصر طرفيه، لأنه لو كان لا نهاية له لم تتصور العقول دخول التكثر فيه. وقد صح بما بيناه أن الحوادث الماضية تصير إلى مائة سنة أكثر عدداً مما هي اليوم عليه. فبان بهذا تناهيها وصح أولها كما صح آخرها"(٥٧).

لكن هذه الدلالة من صور الدلالة المشهورة في الدرس الكلامي باسم التطبيق، فتوسم بالتحكم في إجراء أحكام المتناهي على غير المتناهي، فالزيادة لا تُدرك إلا بالإضافة إلى ما له بداية. والجواب عن ذلك عين ما يذكره المتأخرون من أن إجراءها إنما يكون فيما وجد في نفس الأمر، فكل

٥٥- راجع بحثي: الفكر الكلامي الاثنا عشري خلال القرن الخامس الهجري، ص ٣٢٣- ٣٢٩.

٥٦- انظر الكراجكي: كنز الفوائد، ١/ ١٧٧، ١٧٨.

٥٧- المصدر السابق، ص ٣٥.

موجود حادث يكون استفتاح وجوده حداً تُعقل معه الإضافة إلى ما مضى من الحوادث بالفعل، وجملة الحوادث هي جملة ما استفتح وجوده ووقع بالفعل بعد أن لم يكن. ثم إن هذا الذي ساقه الكراجكي وغيره من المتكلمين دليل إثبات لا معارضة، وإن عارض الخصم بامتناع إدراك الزيادة على فرض أن ما مضى لا أول له في تعاقبه حادثا قبل حادث، منع ذلك بأن ما تم استفتاح وجوده ووقع بالفعل له حد كان قبله معدوما، فالزيادة بالإضافة إلى ما وجد ووقع وانقضى حدوثه هنا معقولة بالضرورة، بل إن في المتكلمين من صرح بأن العدم اللاحق مجرد غيبوبة زمنية، فهو سلب الوجود في الزمان الثاني، وليس سلبا للوجود مطلقا، يعني أن كل ما حدث وجوده مجتمع في الواقع لا بحسب الزمان، على خلاف ممكن الوجود الذي لم يقع ولم يستفتح وجوده(٥٨).

وعلى هذا قام مذهب جمهور المتكلمين في استحالة تسلسل ما استفتح وجوده بالفعل بلا أول، بلا شرط اجتماع هذه الموجودات الحادثة في الزمان وترتبها ترتبا طبيعيا أو وضعيا على نحو ما أخذ به الفلاسفة القدماء(٥٩).

فإذا قال دهري معارض: "إن جميع ما ذكرتموه في الماضي عائد عليكم في المستقبل، لأنكم تقولون: إن أفعال الله تعالى المستقبلة لا آخر لها. ومع هذا فقد علمتم أولها وهو أحد طرفيها، فيجب أن يكون ما يوجد إلى مائة سنة ينقص منها. وإذا دخل النقصان فيها دل على تناهيها وانحصار طرفيها". فجواب الكراجكي: أن بين الماضي والمستقبل في ذلك فرقا، وهو أن الحوادث الماضية ليس منها إلا ما كان موجودا قبل مضيه، فقد شمل جميعها حكم الوجود، فوجب أن يزيد فيها كل ما يخرج إلى الوجود. وليس المستقبل كذلك لأن حوادثه لم توجد، وإنما هي في إمكان الفاعل، فلا يصح فيها النقص، ولا سبيل إلى القول فيها بالتناهي(٦٠).

٥٨- انظر العلامة محمد أعلى بن علي بن قاضي محمد حامد الفاروقي التهانوي (من علماء القرن الثاني عشر الهجري): **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، (مصطلح التسلسل). الطبعة الجديدة بإشراف رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ١/ ٤٣٠، ٤٣١.

٥٩- راجع المصدر السابق نفسه (مصطلح التسلسل). وراجع أيضاً الشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، ٤/ ١٦٧- ١٧٣. وراجع شيخ الإسلام مصطفى صبري: **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، ٢/ ٢٠٣، ٢٠٤.

٦٠- انظر الكراجكي: كنز الفوائد، ١/ ٣٦. وذلك لأن الكلام فيما يكون في المستقبل من الحوادث كلام في معدوم لم يوجد، فلا يتصور فيه نقص ولا زيادة، بخلاف الماضي الذي وجد بالفعل، فيلزم حصره وعده كما يتم حصر وعد كل ما نراه موجودا.

وقد بنى الكراجكي على ذلك عدداً من الأدلة المتشابهة، مما يمكن أن يعترض عليه باستمرار تتابع المحدثات، ودفع الاعتراض ببيان الفرق بين الحوادث الماضية والمستقبلة بوجود الماضيات وانحصارها. ومثل لبيان الفرق بين ما وجد بالفعل في الماضي وما يمكن أن يوجد في المستقبل، بنحو ما ذكرناه من كلام إمام الحرمين، وصورة المثال في دخول دار بعد دار بدلا من إعطاء درهم أو دينار، والذي يعلق دخوله دارا على دخول دار قبلها بلا أول لا يصح منه دخول شيء من الدور أبدا، ولا يمكن ذلك إلا بأن يبتدئ بواحدة منها(٦١). على حين أنه لو قيل له: لا تدخلن دارا حتى تدخل بعدها دارا غيرها. فهذا حكمه حكم العاد الذي يصح أن يعد ما دام حيا. فإذا كان ليس لوجوده آخر، صح أن ليس لعده آخر، ومع ذلك فلا بد من أن يكون لعده أول، لأن العدد لا يصح أن يتوالى إلا أن يكون له أول إما واحدا، أو جملة يبتدأ بها تقوم مقام الواحد. وهكذا كل محدث ظهر في الوجود وتم الفراغ منه(٦٢).

وقد وجه الكراجكي بعض الأسئلة على الدهرية في إطار المعارف الفلكية، وقد كان من رجالات علم الفلك في زمانه، قاصدا تأكيد دلائله الأولى في إثبات أن الحوادث لها أول، فسأل عن حركات الشمس: ألم تتحرك بحركة حتى تحركت قبلها بحركات لا نهاية لها؟ فإن قالوا: بلى. قيل لهم: فإذا جاز أن تفرغ الحركات التي لا نهاية لها، وتحركت الشمس بها كلها حتى تنتهي إلى آخرها، فكذلك يجوز أن تتحرك بالحركات المستقبلة كلها حتى تفرغ منها، وتقف عند آخرها ولا يبقى مستقبل بعدها؟

قال الكراجكي: "فإن قالوا: إن المستقبلات لا كل في الحقيقة لها. أجابوا بمثل قولنا، ثم لم ينفعهم ذلك فيما سألنا، لأن الفراغ مما لا نهاية له قد صح عندهم، وهو غير صحيح عندنا، إذ يلزمهم تقضي المستقبلات حتى توقف عند آخرها.

فإن قالوا: إن الشمس تتحرك بحركة واحدة باقية دائمة. قيل لهم: إنه ليس يلزمنا قبول ما لا طريق إلى فهمه ولا سبيل لمدعيه إلى إثبات علمه، وهذا الذي زعمتموه دعوى عارية من برهان". وليس لهم في دعواهم انفكاك مما يلزمهم من القول بأن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ماضيا ومستقبلا.

وسأل الكراجكي أيضاً عن دورات الشمس في الفلك: أيجوز أن تدور في المستقبل دورات بعد الدورات الماضية أم لا يجوز ذلك؟

٦١- وهذه التمثيل سبق إلى تقريره شيوخ المعتزلة وغيرهم من العدلية، كما نقل الكراجكي نفسه عن الشريف المرتضى في موضع لاحق من كنز الفوائد، ص ٤٥.

٦٢- انظر الكراجكي: كنز الفوائد، ١/ ٣٧- ٣٩.

وقال: "فإن قالوا: غير جائز. قيل لهم. لم زعمتم ذلك وعندكم أنها تدور في المستقبل دورات لا نهاية لعددها؟ أفليس في ذلك ما يفي بما قد مضى؟

فإن قالوا: لا يفي به جعلوا الماضي أكثر من المستقبل وأوجبوا تناهي المستقبل. وإن قالوا: إن الشمس ستدور دورات يفي عددها بما مضى أوجبوا تناهي ما مضى.

وقيل لهم: أفيبقى من المستقبل بعد ذلك بقية؟

فإن قالوا: لا. أقروا بوجود الأول والآخر، وأوجبوا تناهي الزمان من طرفيه، وجعلوا لدورات الشمس بداية ونهاية، وهو خلاف ما ذهبوا إليه.

وإن قالوا: إنها ستدور دورات يفي عددها بما مضى، ويبقى من المستقبل ما لا نهاية له أيضاً. لم يبق شبهة في تناهي الماضي، وصح أوله وبطل مذهبهم في قدمه. والحمد لله"(٦٣).

وعرض الكراجكي بعد ذلك شبهة لبعض الدهرية أوردها عليه في اجتماع لهما بالرملة، ولم يقنع الكراجكي بما قاله في ردها عليه في ذلك المجلس ولم يحكه، وإنما ذكر الكلام الذي أفاده في دفعها من الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي البغدادي (ت٤٣٦هـ) في جوابه الذي أرسله إليه، ثم عقب عليه بكلام لبعض المتكلمين موافق لرأي أبي القاسم البلخي المعتزلي البغدادي.

أما الشبهة، فمبنية على دلالة السبر والتقسيم. قال الملحد مستدلا على أن الصانع لم يتقدم الصنعة: إني وجدت ظاهرهما لا يخلو من ثلاث خصال: إما أن تتقدم الصنعة عليه، أو أن تتأخر عنه، أو أن يكونا في الوجود سواء.

وقد فسد باتفاق تقدم الصنعة على الصانع.

أما تأخرها عنه فيزعم الملحد فساده بأنه بين أمرين: أولهما أن يكون تأخرها عنه بمدة محصورة وتقدير أوقات متناهية، والثاني أن يكون بمدة غير محدودة وتقدير أوقات غير متناهية.

والأول باطل، لأن المدة المحصورة والأوقات المتناهية لها أول وآخر، وإذا كان آخرها حدوث الصنعة، فأولها حدوث الصانع.

والثاني باطل أيضاً، لأن القول بمدة لا تحد وتقدير أوقات لا تتناهى ولا تحصر، ينافي حدوث الصنعة، فحدوثها يعني نهاية المدة التي هي في أصل الفرض غير متناهية.

٦٣- المصدر السابق، ١/ ٣٩، ٤٠.

قال الملحد: وإن نفيتم الأوقات والأزمان التي يصح هذا فيها، فإنه لا يمكنكم إنكار تقديرها، وفي التقدير يلزم هذا هنا. وهذا دليل على أن الصنعة والصانع قديمان لم يزالا(٦٤).

وجواب الشريف المرتضى أن الصانع متقدم على صنعته من حيث كان صانعا، سواء كان قديما أو محدثا، لأن تقدم الفاعل على فعله حكم يجب له من حيث كان فاعلا. ويستوي في هذا الحكم الفاعل القديم والفاعل المحدث. والأصل في ذلك أن الصانع لو لم يكن متقدما على صنعته، لم تكن فعلا له ولا حادثة به، فمن شأن الفاعل أن يكون قادرا، ولا يقدر على الموجود، لأن وجوده يغني عن تعلق القدرة به، وهذا يدل على استحالة أن يكون الصانع والصنعة سواء في الوجود. ويستوي في هذا الحكم الفاعل القديم والفاعل المحدث، غير أن الصانع القديم يجب أن يتقدم صنعته بما إذا قدّرناه أوقاتا وأزمانا كانت غير متناهية ولا محصورة، ولا يجب هذا في الصانع المحدث، فالصانع من المحدثين يتقدم صنعته بالزمان الواحد والأزمان المتناهية المحصورة. وإنما وجب ذلك في الصانع القديم، لأنه لو كان بين القديم والمحدث أوقات متناهية لخرج من كونه قديما، ودخل في حد المحدث الذي يكون لوجوده أول وابتداء.

ثم اعترض على اعتماد الملحد على الاتفاق في إفساد تقدم الصنعة على الصانع، فمثل هذا لا يعول فيه على الاتفاق، وإنما يلزم بيان طريق العلم من الضرورة أو الاستدلال. وكأن المرتضى يشير إلى أن دلالة نفي تقدم الصنعة على الصانع هي نفسها دلالة نفي كونهما سواء في الوجود.

ثم تكلم على الفرق بين نفي الأول عن أفعال القديم ونفي الآخر بما يوافق كلام الكراجكي السابق، وذكر أن نفي الأول والتناهي عن الأفعال من جهة الابتداء يخرجها عن كونها أفعالا، وليس كذلك نفي التناهي عنها من قبل آخرها.

٦٤- انظر المصدر السابق، ١/ ٤٢، ٤٣. وما أثبته هنا من صياغة الشبهة هو الصحيح الذي يعقل معه ألا يلتفت مثل الكراجكي إلى موطن دفعها لأول وهلة في مجلس إعلانها، ويحتاج في دفعها بما يقنع به إلى طول تأمل ومراجعة مع مراسلة الشيوخ، وقد أثبتها محقق الكتاب بصياغة لا تكاد تحقق من معناها شيئاً.

والأصل في هذه الشبهة التسوية في إجراء مفهوم الزمان على الصانع والصنعة، والحق أن الزمان الذي هو مقدار قياس الحركات (أو ما به تقدير الحركات كما يقول الآمدي في المبين، ص ٩٦) عبارة عن نسبة بين طرفين محدثين، فهو ممتنع الوجود فيما بين الله تعالى والعالم المحدث، وممتنع الوجود لا يقدر في إجراء المسائل، وإنما يقدر الجائز. وهذا التقدير هنا من باب الفرض المخال، لا من باب فرض المحال لبيان حكمه، كما في دلالة التمانع التي يفرض فيها وجود إلهٍ ثانٍ لبيان أن وجوده محال. وإن تقدم الصانع على الصنعة هو المعقول من كونها فعلا له وحادثة به، كما سيأتي في كلام الشريف المرتضى. ووجود العالم مسبوق بالعدم، والعدم لا زماني، إذ لا يتصور معه حركة ولا متحرك أصلا.

ثم ختم نقضه لكلام الملحد بأنه صرح بأن الصنعة والصانع قديمان، ووصف القديم بأنه مصنوع ينقض كونه قديما، وفي هذا تصريح منه بأن المحدث قديم، والقديم محدث(٦٥).

وقد علّق الكراجكي على هذا الجواب بأن جميع ما فيه من إطلاق القول بأن بين القديم وأول المحدثات أوقاتا لا أول لها، إنما يراد به تقدير أوقات دون أن يكون القصد أوقاتا في الحقيقة، لأن الأوقات أفعال، وقد ثبت أن للأفعال أولا .. قال: "فلو قلنا إن بين القديم وأول الأفعال أوقاتا في الحقيقة، لناقضناه ودخلنا في مذهب خصمنا ـ نعوذ بالله من القول بهذا". ثم أضاف نقلا عن بعض أهل العلم بالكلام أنه قال: "إنه لا ينبغي أن نقول: بين القديم وبين المحدث. لأن هذه اللفظة إنما تقع بين شيئين محدودين، والقديم لا أول له. والواجب أن نقول: إن وجود القديم لم يكن عن عدم ...، ولسنا نريد بذلك أنه كان قبل أن فعل مدة يزيد امتدادها، لأن هذا هو الحدوث والتجدد، وهو معنى الزمان والحركة".

وذكر ذلك المتكلم الاعتراض على قوله بأنه لا يثبت في الأوهام للمتقدم على المتأخر إلا الزيادة في امتداد الزمن. وأجاب بأنه ليس يجب إذا ثبت في الوهم أن يكون صحيحا ثابتا في واقع الأمر. ثم ساءل المعترض: أيثبت في الوهم ذلك مع فرض نفي الحركات والتغييرات، أم مع فرض إثبات ذلك؟ فإنه لو قال قائل: ليس يثبت في ذهني موجود ليس في جهة، فيجب أن يكون الباري عز وجل في جهة. فمن الممكن أن يقال له: إنما يثبت ذلك في الوهم متى فرضتموه جسما، وأما متى فرضتموه غير جسم ولا متحيز، فإنه لا يثبت ذلك في الوهم. فهكذا يكون جوابنا لكم.

وإن قال المعترض: إذا لم تثبتوا مدة مديدة قبل الفعل، فقد قلتم إن الباري سبحانه لم يتقدم فعله. فالجواب: بل نقول إنه يتقدم على معنى أن وجوده قارن عدم فعله، ثم قارن وجود فعله. وقولنا "ثم" يترتب على عدم الفعل لا غير.

قال: ونقول: إذا فعل الله سبحانه شيئاً إنه يجوز أن يتقدم على معنى أنه يفعله فيكون بينه وبين يومنا من الحوادث أكثر مما هو الآن وليس الكثرة والتقدم والتأخر راجعا إلا إلى الحوادث دون مدة يقع فيها.

٦٥- انظر الكراجكي: كنز الفوائد، ١/ ٤٣- ٤٥.

وقد ذكر الكراجكي أن ما حكاه من طريقة هذا المتكلم الموافقة لاختيار أبي القاسم البلخي الذي نفى أيضاً إطلاق القول بأن بين القديم وأول المحدثات مدة ـ قاطع لمادة شبهة ذلك الملحد(٦٦).

إن حاصل ما ينتهي إليه المتكلمون أن كل ما استفتح وجوده ومضى واحدا كان، أو آحادا مجتمعة، أو متسلسلة على التعاقب، كل ذلك يستحيل أن يكون غير متناه بلا أول. وقد رجع إلى هذا بعض فلاسفة الغرب المعاصرين، فقد عزا الأستاذ التركي إسماعيل فني (ت١٩٤٦هـ) (ISMAİL FENNİ ERTUĞRUL) صاحب كتاب **اضمحلال مذهب الماديين** إلى أحد أهم الفلاسفة الفرنسيين "رينوفيه ـ Renovier" مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة ـ أنه في كتابه **فلسفة التاريخ التحليلية** عند انتقاده لمذهب "التطور والتكامل" الذي قال به "لامارك" ثم "داروِن" ثم "اسبنسر"، وبيانه الفرق بينه وبين مذهب "الخلق" من حيث إن الأول لا يضع مبدأً للكائنات من جانب الماضي، والثاني يضعه .. عزا إليه أنه أبطل دعوى تسلسل الحوادث من غير أن يكون لها أول، وقال: إنه بمثابة فرض عدد غير متناه موجود فعلا وحقيقة. وذلك تناقض، لأن العدد إن كان موجوداً حقيقة فلا يكون غير متناه، وإن كان غير متناهٍ فلا يوجد إلا في الذهن، فيضم واحد دائما إلى العدد الموجود في الذهن، ولكن لا يوجد هذا العدد حقيقة.

ولقد سعى الشيخ مصطفى صبري في بيان وجه التناقض المشار إليه في العبارة المنقولة عن "رينوفيه" على نحو يجعل من شرحها دليلا عقليا قائما على استحالة وجود حوادث لا أول لها، فقال: "ولعل وجه التناقض في وجود عدد فعلا وحقيقة غير متناهٍ، أنه يمكن ضم واحد في الذهن إلى هذا العدد [غير المتناهي] الموجود في الخارج، فيلزم من قبوله الضم أن لا يكون غير متناه، لأنه غير مضموم أقل منه مضموما، وقد كنا فرضناه غير متناهٍ، وهذا هو التناقض.

٦٦- انظر المصدر السابق، ١/٤٥ – ٤٨. وهذا لا يقال في تقدم وجوده تعالى على وجود مصنوعاته فقط، بل يقال في تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، إذ لو كان تقدم بعضها على بعض بالزمان بحيث يكون ما مضى من الزمان على وجود المتقدم أكثر مما مضى على وجود المتأخر، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام لوجب أن يكون للزمان زمان، وهذا يفضي إلى التسلسل المحال، أو إلى وجود ما لا نهاية له من الأزمنة دفعة واحدة. ولا يصح أن يكون التقدم بالعلة كتقدم المضيء على الضوء الفائض عنه، وتقدم حركة الإصبع على تقدم حركة الخاتم، ولا بالذات كتقدم الواحد على الاثنين المسمى بالتقدم الطبيعي أيضاً، لاقتران المتقدم والمتأخر هنا وعدم الاقتران بين أجزاء الزمان. ولا يجوز أن يكون التقدم فيها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل، لأنه لا فضل لجزء منها على آخر. ولا بالرتبة كتقدم الأقرب إلى مبدأ معين على ما سواه، وهو المسمى أيضاً بالتقدم الوضعي، لعدم وجود ترتب عقلي ولا وضعي بين أجزاء الزمان، فكان القول في تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بمعنى أن المتقدم منها كان موجودا مع عدم المتأخر، لا أنه يسبقه بوقت أو زمان متناه أو غير متناه. راجع الجرجاني، **شرح المواقف للشريف**، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي. نشر الحاج محمد أفندي ساسي المغربي التونسي. مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م، ٦/ ٢٦٩: ٢٧١.

الحاصل أن غير المتناهي لزمه أن لا يكون لزيادة شيء فيه أو نقص شيء عنه أيُّ تأثير في كميته، فلا يزداد بالزيادة ولا ينتقص بالنقص ويتساوى الحالان عليه، وهو تناقض لعدم كون الزيادة زيادة والنقص نقصا، فإن كان للزيادة والنقص تأثير فيه ـ لا سيما الزيادة ـ فهو متناه يستكمل نقصه بالزيادة، ويزيده النقص نقصانا، وقد فرضناه غير متناه، فهذا خُلف وتناقض. وإلى هذا الحاصل ترجع البراهين المرتبة لإبطال التسلسل، كبرهان التطبيق وغيره، وكله لإبطال غير المتناهي"(٦٧).

ولم يكتف الشيخ مصطفى صبري بذلك، بل عمد فيما بعد إلى بيان أن العدد لا يكون غير متناه في الخارج ولا في الذهن أيضاً، وله في ذلك كلام نفيس يلزم نقله بنصه، فإنه أعاد إيراد كلام "رينوفيه" ثم علق عليه قائلا: "فكأن الفيلسوف يسلم بوجود الأعداد [غير المتناهية] في الذهن، وإن لم يسلم بوجودها في الخارج. والحق أن [غير المتناهي] لا يوجد في الذهن أيضاً .. نعم يمكن في الذهن دائما ضم واحد إليه، لكن ضم واحد إليه على الدوام لا يكون حصولا على [غير المتناهي]، لأن هذا الضم ينقطع بانقطاع قدرة صاحب الذهن الذي لا يستطيع الاستمرار فيه إلى الأبد، ولو استطاعه فلا يستطيع الوصول إلى نهاية [عدم التناهي]، فعدم تناهي الأعداد يماثل عدم تناهي الحادثات المستقبلة، وهو جائز من غير نكير لعدم كونه لا تناهيا حقيقيا، لتناهي كل ما خرج منها إلى ساحة الوجود الحقيقي، فعدم تناهيها إنما هو بانضمام ما سيوجد منها إلى ما وجد فعلا، ومهما كثر الانضمام وتوالى فلا بد من بقاء ما لم ينضم بعد، [فغير المتناهي هذا] كما قلنا مركب من الموجود والمعدوم، بل [غير المتناهي] يبقى دائما في جانب المعدومات. وكذا الحال في مراتب الأعداد الموجودة في الذهن، فالموجود منها في الذهن فعلا يكون متناهيا، كما يكون ما وجد من الحادثات المستقبلة متناهيا دائما، إلا أن ما وجد من الحادثات المستقبلة في الخارج، والأعداد المرتبة في الذهن، لما لم يقف في حد وأمكن دائما انضمام حادثات جديدة أو أعداد جديدة إليه، خيل إلينا كل من هذا الموجود الخارجي والموجود الذهني المتناهي في صورة [غير المتناهي]"(٦٨).

وهذا الكلام في الحقيقة يعمد إلى إسقاط أحد وجوه الاعتراض على برهان التطبيق المشهور لدى المتكلمين في إبطال تسلسل الحوادث في المؤثرين وفي الآثار معا. وقد اعترض عليه أيضاً بثبوت أن معلومات الله تعالى غير متناهية، وكذا مقدوراته. مع ذكر التفاوت بين المعلومات في تضمنها للواجب

٦٧- الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ٢/ ٢٠٢، ٢٠٣.

٦٨- المصدر السابق، ٣/ ٣٧٤. وراجع أيضاً العلامة محمد أعلى التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ١/ ٤٣١، ٤٣٢.

والمستحيل والممكن من جانب، والمقدورات في تضمنها لما هو ممكن فقط من جانب آخر[٦٩]. وكلام الشيخ مصطفى صبري رحمة الله تعالى عليه نافع في هذا أيضاً، لكنني أريد في هذا الموضع أن أذكر شيئاً أحسبه حاسما في قطع مادة النزاع عند المليين المثبتين لله تعالى علما أزليا ينكشف به كل معلوم على وجه لا يكون معه جهل قط، والمثبتين لله تعالى قدرة أزلية شاملة في تعلقها لكل ممكن على وجه لا يكون معه عجز قط، فالكلام هنا في بيان استحالة تسلسل الحوادث ـ التي وجدت بعد أن لم تكن موجودة ـ بلا أول، سواء أكان الوجود ذهنيا حاصلا في أذهان العباد الحادثة علومهم على ما بيّنه الشيخ مصطفى صبري في الأعداد وعقودها، أم كان ذلك الوجود حاصلا في نفس الأمر خارج الذهن.

وإذا كانت معلومات الله تعالى من حيث كونها معلومة له عز وجل لا تتجدد، ولا توجد بعد عدم، فهي غير داخلة من هذه الجهة في محل النزاع أصلا، وكذا ما يكون منها موجوداً واجباً في نفس الأمر. وأما ما وجد منها في نفس الأمر بعد أن كان معدوما، فيجري فيه الدليل بلا إشكال دالا على أنه متناه. وما لم يوجد في نفس الأمر سواء أكان ممكنا يقع أو لا يقع أم كان محالا، فهو غير حادث ولم يستفتح له وجود، فلا يعترض بعدم تناهيه على تناهي ما وجد من الحوادث بالفعل.

وكذا يكون الكلام في مقدورات الله تعالى فيما وجد منها في نفس الأمر، وفيما يمكن وجوده مما لم يحدث. وهذا يعني أن حكم عدم التناهي المسلم لدى المليين في معلومات الله تعالى ومقدوراته، إنما هو صادق على المركب من جملة الموجود والمعدوم، بل غير المتناهي يبقى دائما في جانب المعدومات ـ كما قال الشيخ مصطفى صبري، ولا يعني أبداً الحكم بعدم التناهي على ما وجد من الحوادث بالفعل.

وأما ما يُذكر عن التفاوت بين معلومات الله تعالى ومقدوراته، فهو مراعاة لغير جهة عدم التناهي، واشتغال بالزيادة والنقص في المتعين والمحصور عقلا من تعلق الصفات بما تتعلق به، فالعلم يتعلق بانكشاف الواجب والمحال والممكن على الحقيقة بلا لبس، والقدرة تتعلق بالممكن في إيجاده وإعدامه، فيقال: إن المعلومات غير المتناهية لله تعالى تتضمن المقدورات الممكنة غير المتناهية وما يزيد عليها من الواجب والمحال، فيكون كل مقدور معلوما، ولا يكون كل معلوم مقدورا.

وإنما يعرف ذلك التفاوت المدعى لو كان حقيقيا في المعلومات والمقدورات لو كان وجه التعلق فيهما واحدا، ونفد أحدهما قبل الآخر، أو ظهر إمكان ذلك، وهذا محال لا يكون قط. ولا تفاوت بالنقص

٦٩- راجع السيف الآمدي: أبكار الأفكار، ١/ ١٥١، ١٥٢. وراجع أيضاً السعد التفتازاني العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله (ت٧٩٣هـ): شرح المقاصد، ١/ ٣٦٦- ٣٦٨.

ولا الزيادة من جهة عدم التناهي بين ما يثبت أنه غير متناهٍ في الحقيقة. وعلم الله تعالى واجب لا حد له ولا نهاية فيما يتعلق به من المعلومات، وكذا قدرته عز وجل واجبة لا حد لها ولا نهاية فيما تتعلق به من المقدورات، وهذه هي جهة عدم التناهي، ومن هذه الجهة نقرر أن المعلومات التي يتعلق بها العلم الإلهي لا نهاية لها ولا نفاد، ونقرر أيضاً أن المقدورات التي تتعلق بها القدرة الإلهية لا نهاية لها ولا نفاد.

وإذا كان الإمام ابن تيمية لم يقل بقول المتكلمين في حدوث آحاد العالم وجملته، ولم يقل بقول الفلاسفة في قدم مادته المعينة، فهو في قوله بالقدم النوعي المفيد لتسلسل الحوادث بلا أول أقرب إلى الفلاسفة منه إلى المتكلمين، فما ذهب إليه من الحكم بتسلسل حدوث ذوات العالم وما يقوم بها من الصفات بلا أول، مع تصحيح أن المادة لم تزل لها مادة، واعتقاد أن الله تعالى يخلق المادة اللاحقة من مادة سابقة أزلاً وأبداً، وأنه لم يخلق شيئاً من لا شيء - كل ذلك يقترب مؤداه في الحقيقة من حكم تسلسل حدوث "الصورة" عند الفلاسفة القائلين بقدم المادة واستمرار تعاقب الصور عليها بلا نهاية، غير أن ابن تيمية كان يصرح بأن الظهور الجديد لمادة الموجود اللاحق إعدام للمادة السابقة التي استحالت كائنا جديدا في سلسلة تعاقب الموجودات.

وقد كان أكثر شيوخ الدعوة السلفية الجديدة من المعاصرين يتحاشون الخوض في الكلام عن نفي تسلسل الحوادث بلا أول، حتى نبغت فيهم من قريب باحثة تسمى كاملة الكواري، حملت على عاتقها مسئولية الدفاع عن رأي ابن تيمية، وبيان أنه مخالف لقول الفلاسفة، وأنه هو قول أئمة السلف، مثل: أحمد بن حنبل والدارمي والبخاري[٧٠]، ومن جاء بعدهم، فكتبت بحثها بعنوان: "قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة".

٧٠- ينسبون هذا القول إلى البخاري، وكأنه لم يترجم في صحيحه لكتاب كامل بعنوان "بدء الخلق". وكأنه لم يقل كلمته صريحة ظاهرة كما نقلناها من قبل عن كتابه "خلق أفعال العباد"، فيما أورده من كلام الإمام اللغوي أبي عبيدة، محتجا به على أن كلام الله تعالى ليس من جملة الخلق، فذكر قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ سورة النحل، الآية:٤٠. ثم قال: "فأخبر أن أول خلق خلقه بقوله، وأول خلق هو من الشيء الذي قال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ سورة الفرقان، الآية: ٢. فأخبر أن كلامه قبل الخلق". فهذا هو الإمام البخاري يقرر فيما نقله بغير معارضة أن مخلوقات الله تعالى لها أول مسبوق بأمره وكلامه، وهو لا يقرر هذا الفهم فقط، بل يتخذه أصلا في بناء الحجة التي اعتمد عليها كثير من أئمة السلف كابن عيينة وغيره في إثبات أن كلام الله تعالى غير مخلوق. وهؤلاء في سفه الحمق أو حمق السفه يصرون على أنه كان يعْتقد ويقول بأن مخلوقات الله تعالى التي وجدت، وحصرها الوجود لا أول لها.

وقد قدم لهذا البحث الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي، الذي قال في ختام تقديمه بعد دفاع مجيد عن تسلسل الحوادث بلا أول، وعن القدم النوعي للحوادث من آحاد أعيان العالم: "وقد كان من دواعي دهشتي وإعجابي أن تتصدى الباحثة الفاضلة لهذا الموضوع، الذي قصرت عنه همم كثير من المتخصصين، وتقدم عليه حين أحجموا، وتفهم ما عجز عن فهمه كثير من أهل السنة والبدعة على السواء، وتطلع بهذا المؤلف الذي يدل على عمق في التفكير، وجلد على البحث العسير ...".

ولست أوقظ بهذا الكلام فتنة نائمة، فإنما أيقظها من نشر ذلك البحث على شبكة الإنترنت، وأتاحه للناظرين والمتحاورين في عدد من المواقع الحاملة لشعار السلفية(٧١).

ولقد كان في شيوخنا من يسارع إلى تكفير القائل بثبوت حوادث لا أول لها، حملا لقوله على قول الدهرية الذي دعا المتكلمين في أول الأمر إلى الكلام عن حدوث العالم جملة واحدة باعتباره مخلوقا مصنوعا لله عز وجل بكل مفرداته. وهذا التكفير بعيد حكمه ـ عندي ـ في هذه المسألة عمن يعتقد أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق ومصنوع له، ويصرح بأن كل ما يتعين وجوده من هذه المصنوعات محتاج في وجوده واستمراره إلى الله عز وجل وإن أخطأ سبيل المعقول والحق في هذه المسألة بشبهة وقعت له في فهم حقيقة الزمان، ومعرفة حكم تقديره مع الجواز لا مع الاستحالة.

ولقد أعجبني قول سمعته من أحد الأساتذة المختصين يلزم عنه نفي التكفير في هذه المسألة أصلا، لأن هذا الحكم فرع العقل الصحيح، ومثبت تسلسل الحوادث بلا أول عار من العقل الذي يدرك أن كل ما دخل الوجود بعد أن لم يكن ـ محصور بالعدد، وإن زاد عده عن إمكانات إحصائنا، فالله تعالى يحصيه ويعد أفراده عدا.

وسواء أحصينا أو كان العد والإحصاء من الله تعالى وحده، فلا بد من أول، وإلا كان اللازم عن قدم الأنواع إبطال المحاسبة في يوم القيامة أيضاً، متى لم يكن لأنواع المخلوقات من المحاسبين أول، أم أن عقول هؤلاء تجوز البدء والفراغ مما لا نهاية له!! وإني أتكلم هنا عن المحاسبين المخلوقين لله عز وجل.

والسؤال: كيف يثبت بدء حساب ما لا أول له منهم، وكيف يثبت الفراغ من حساب هؤلاء، ليذهب أهل النار إلى النار، وأهل الجنة إلى الجنة في يوم القيامة، وهو يوم واحد كائنا ما كان طول زمانه،

٧١- من هذه المواقع: www.khayma.com, www.alsalafyoon.com ،ولا أعرف بالتحديد متى فرغت تلك الباحثة من عملها، لكنها رجعت فيه إلى كتاب أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: "الآمدي وآراؤه الكلامية" المطبوع في عام ١٩٩٨م.

فليس منه ما قبله ولا ما بعده من الأزمنة الجارية على أهل التعذيب في النار والتنعيم في الجنة؟!

وإن الذي يثبت المعاد ويثبت الحساب في يوم القيامة، يلزمه أن يثبت بداية ونهاية لأنواع المحاسبين من الجن والإنس وما يعلمه الله تعالى من مخلوقاته التي لا يحصي أنواعها وأفرادها غيره. وإذا لم يجدوا في العقل ولا في السمع القاطع ما يمنع هذا الإلزام، وقالوا: إن أهل الحساب لهم بداية ونهاية دون غيرهم من الخلائق. فإنا نسألهم بماذا يفصلون بين أنواع المحاسبين وغيرهم من المخلوقات التي يقولون بأنها قديمة النوع، وما من مخلوق من أفرادها إلا وقبله مخلوق؟

وإن عرف هؤلاء بدلالة السمع المقطوع بثبوته أن للمكلفين من البشر بداية، وكانت هذه الدلالة مخصصة لهم من عموم الحوادث التي لا أول لها، فأين لهم في السمع المقطوع به مثل ذلك في سائر المحاسبين يوم القيامة؟ وإن لم يكن عندهم قاطع بأن إبليس أو غيره في الجن بمنزلة آدم ـ عليه السلام ـ في البشر، فكيف يكون حالهم فيما سوى ذلك من مخلوقات الله تعالى التي تفرد بإحصائها؟!

فإن قالوا على الاستثناء مع الحفاظ على القياس التيمي: المحاسبون لهم بداية ونهاية، وما سواهم من المخلوقات قديم النوع لا أول له، كما أن نعيم أهل الجنة باقي النوع لا آخر له وليس فيه مخلوق محاسب.

قلنا لهم: بئس القياس قياسكم الذي لا يجمع بين طرفيه جامع معقول، فإن الله تعالى يوجد أصناف النعيم في الجنة مما لم يكن داخلا في الوجود أصلا، ولا نهاية لما يمكن أن يوجد في المستقبل في خزائن من إذا شاء قال كن فيكون، على أن مفردات هذا النعيم إذ تدخل في الوجود بالفعل لها أول، ولم يكن قبل وجود الجنة منها شيء، إلا إذا كان هؤلاء يعتقدون أيضاً قدم الجنة بزعم أن المسلمين جميعا يعتقدون بقاءها.

لكن تلك الباحثة التي فهمت ما قصر عن فهمه كثير من أهل السنة والبدعة تقول: "ليس المراد بالتسلسل عدم الحد، ولكن المراد منه عدم إمكان الحصر الذي لا يتنافى مع الحد، فالأعداد الكسرية ما بين الصفر والواحد لا حصر لها، ولها حدان من أسفل ومن أعلى. وهذا هو الفارق بين عدم إمكان الحصر مع وجود الحد، وبين ما لا حد له أصلا، فعلم من ذلك أن المخلوقات لكونها محدودة بالعدم ابتداء وانتهاء فليس المراد في تسلسلها عدم الحد كما هو بين قطعا، والذي لا حد له كالأعداد يتسلسل إلى ما لا نهاية له من غير حصر ولا حد، ومن هنا كان بالإمكان حشر الخلق في مكان لكونهم تحت الحد، وما أعجزنا حصره من المحدودات فإنه لا يعجز الله".

قلت: سبحان ربي، هذا فتح جديد غير مسبوق في فهم علوم الرياضة والحساب! وهذه الباحثة التي تفرق بين المحصور والمحدود ـ على سنة من فرّق بين الحادث أو المحدث والمخلوق ـ لا تعقل أن القسمة في كسور الأعداد دائما محدودة ومحصورة في الذهن، فنحن نقسم الواحد الصحيح على عشرة، فهذه قسمة محصورة محدودة، ثم نقسمه على مائة، ثم نقسمه على ألف، ثم على مليون أو بليون ...، فكل قسمة يفرضها العاقل في ذهنه محصورة ومحدودة بأول وآخر، لكن الذهن في الفرض ينقض قسمة ويفرض غيرها واحدة بعد واحدة إلى أن ينقطع، كما أنه إذا فرض عدداً صحيحاً فله أن يزيد عليه في الفرض واحدا بعد واحد، أو جملة بعد جملة إلى أن ينقطع، فالعاقل يعلم أنه لا يجتمع في الذهن دفعة واحدة ما لا نهاية له من الأعداد الصحيحة، ولا ما لا نهاية له من أقسام كسور الأعداد، بل الذي يوجد في الذهن فرض عدد يمكن أن يضاف إليه غيره فرضا، ويوجد في الذهن من فرض كسور الأعداد قسمة يمكن نقضها وفرض قسمة غيرها.

وليس هذا حال الباحثة التي فهمت ما قصر عن فهمه كثير من أهل السنة والبدعة وحدها، بل إن شيخها الذي وصفها بذلك ينقل عن أحد علماء الرياضة الحديثة، في أثناء تقديمه، ما يحسب أنه مسوغ للتسلسل التيمي، وقاطعا في بيان فساد برهان التطبيق: "إنك لو افترضت رقما هو عبارة عن واحد، وعلى يمينه من الأصفار ما لو جعلت الأرض ورقة واحدة لوصل خط الأصفار إلى نهايتها، بل لو ضاعفت الورقة مليارات الأضعاف، ثم قارنت هذا الرقم باللانهاية، لكانت نسبته هو والرقم (واحد) سواء". ثم يعلق على ما نقله قائلا: "وهكذا يتضح أن استدلال المتكلمين ببرهان التطبيق فاسد، فلا فرق بين عالم واحد أو حادث واحد، وبين ألوف المليارات من العوالم أو الحوادث ما دام أحد طرفي السلسلة لا نهائيا. وإذا قصَّرت عقولنا عن تصور عدد ما من العوالم أو الحوادث مهما كبر[٧٢]، فنحن عن تصور ما لا نهاية له أعجز، وبالتالي يكون نفي وجود هذه العوالم غير المتناهية إنما هو هروب من الإقرار بعجز عقولنا. والفرض الصحيح هو أن نقر بأن كلا طرفي السلسلة لا نهائي".

ولو أحسن الشيخ الحوالي فهم برهان التطبيق، لأدرك أنه قائم على هذا الأساس الرياضي بالفعل، فلو فرض وجود حوادث لا نهاية لها، للزم أنها لا تقبل الزيادة ولا النقص لاستواء النسبة كما نقل، لكن ما وقع من الحوادث بالفعل في الوجود بعد أن لم يكن قابل بالضرورة للزيادة، فلا تكون هذه الحوادث غير متناهية. والأصل في هذا البرهان أنه لو كان هناك موجودان متغايران، وهما غير متناهيين، لما

٧٢- مراده: إذا كان كبيرا.

تميز أحدهما عن الآخر من حيث الكم المنفصل والمتصل ذاتيا كان أو عرضيا بوجه مطلقا، فلا يقال من هذه الجهة إنهما مختلفان بزيادة أحدهما ونقص الآخر ولا متساويان، لأنها في حقهما ممتنعة أصلا، أو فهما محدودان غير متناهيين..

وحرصا على حسن الفهم أقول: لو كان وجود الله عز وجل الثابت بالفعل له كم عرضي يقدر بوحدات الزمان، لأجرينا عليه برهان التطبيق، وقلنا: إن زمان وجوده من هذا اليوم الأخير إلى ما سبق من وجوده في الماضي أكثر من زمان وجوده من طوفان نوح عليه السلام إلى ما سبق من وجوده في الماضي. لكن هذا ممتنع في حق الله عز وجل لأنه موجود واجب ليس له كم يكون أكثر وأكبر، أو أقل وأصغر، فهل يكون هذا الحكم للحوادث التي وقعت بالفعل بعد أن لم تكن موجودة، وكان لها في نفس الأمر كم ذاتي وعرضي؟!

وأما أن العقل عاجز عن إدراك حقيقة ما لا يتناهى بالفعل، فنعم إنه لا يدركها بلا نزاع بإجماع متكلمي أهل السنة، لكن العاقل يحكم بثبوتها في نفس الأمر متى قام الدليل القاطع، وعلى هذا نسلم عقلا وجود الله عز وجل الموصوف بصفات الكمال والجمال والجلال، دون الإحاطة بحقيقة هذا الوجود الواجب غير المتناهي.

والمتكلم لا ينفي ثبوت حوادث لا نهاية لها لأن العقل مقصر عن إدراك عددها، وعاجز عن القيام بإحصائها على وجه التمام، فهو مسلم بوجود نعم الله تعالى عليه، ومسلم بكونه عاجزاً عن إحصائها، مع أن ما وجد منها محصور يحصيه خالقه جل وعلا الذي يعلم ما خلق ويعده عداً. إنما ينفي المتكلم ثبوت حوادث لا نهاية لها لأن فرض ثبوتها مفض إلى ثبوت المحال عقلا، كما أن فرض ثبوت إلهٍ ثانٍ مفض إلى ثبوت المحال، فيجب نفيه.

وليت شعري كيف يخلص لهؤلاء احتجاج على بعض ملحدي عصرنا القائلين بتطور الخلائق، والمعتقدين أن البشر متحولون عن كائنات حية سابقة من الحيوان في سلسلة لا أول لها؟ وبماذا يجيبون القائل بأنه لا شيء يوجد من لا شيء، والذي ينكر خلق المسبوق بالعدم المحض، ويجحد إحداث ما لم يكن له أصل موجود ألبتة؟ كيف يجيبونهم وهم يقولون بنحو قولهم؟!

لقد صدق الإمام ابن حزم حينما قال: "أصناف الحمق أكثر من أصناف التمر"(٧٣).

ويقولون حينما تحصر ألسنتهم عن الكلام، وتعجز عقولهم عن ضبط الاستدلال على ما خاضوا

٧٣- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤٠٤هـ، ٤/ ٥٣٨.

فيه بغير علم ولا هدى: إن الصحابة وسائر السلف لم يتكلموا في حدوث العالم على ما بنى عليه المتكلمون كلامهم، ولم يتكلموا في امتناع التسلسل، بل اكتفوا بإثبات النبوة، وإقامة العقائد على ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

ونعم إننا نستطيع إثبات وجود الصانع، وأن نعرف صفاته وأسماءه، وما كلفنا به من الشرائع، عن طريق إثبات النبوة، وتصديق النبي فيما يبلغنا عن ربه. ونستطيع أن نثبت المعرفة بالمعاد والحساب من ذلك الطريق أيضاً، على ما كان من أصحاب سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقال به أئمة الفقهاء والمحدثين. وهذه المعرفة لا يشوبها ما يزعزع اليقين بصحتها، ما لم تظهر الشبه المتعلقة بقدم العالم وتسلسل الحوادث، للتشويش على هذه العقائد وزعزعة اليقين بها في عقول المسلمين، وهنا يجب في حق من عاصر إعلان هذه الشبه من علماء المسلمين أن يجرد سلاح فكره، وصحيح فهمه لعقائد الكتاب والسنة، ليدفع الباطل ويدرأ الشبهة.

ولقد كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة رضوان الله عليهم يلقون الدهرية من مشركي العرب النافين للبعث والنشور، من الذين بيّن الله تعالى اعتقادهم في قوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٦﴾ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ﴾(٧٤). وعرفنا كيف أجرى الله تعالى الحجة لهم على هؤلاء الدهرية بما هو ثابت ومسلم عندهم من أن الله خلق كل واحد منهم ابتداء، والإعادة أهون من الابتداء، كما هو مفصل في آخر سورة يس، وفي غيرها من سور القرآن الكريم.

والذين جاءوا بعد ذلك من المسلمين نبت في زمانهم من يعارض عقائدهم في ثبوت الصانع، وثبوت المعاد بغير الاعتماد على أنهم لم يروا أحداً ممن ذهب من آبائهم يعود، وإنما كانوا يقولون مثل الدهريّ الملحد الذي لقي المتكلم الشيعي أبا الفتح الكراجكي، فقال له مستدلا على أن الصانع لم يتقدم الصنعة: إني وجدت ظاهرهما لا يخلو من ثلاث خصال: إما أن تتقدم الصنعة عليه، أو أن تتأخر عنه، أو أن يكونا في الوجود سواء.

-٧٤ سورة الجاثية، الآيات: ٢٤-٢٧.

فمن ثم وجب الكلام على علماء هذا الزمان في دفع هذه الشبه الجديدة، لتسلم لهم عقائدهم، دون أن يكون في ذلك خروج ولا معارضة للكتاب والسنة اللذين جاء فيهما حكاية كثير من أقوال المذاهب الفاسدة، وبيان أصول ما يدفع به عن عقائد الإسلام.

وكما يجب علينا أن نجدد في أسلحة الدفاع عن أرض الإسلام، وحرمات أهله، ونشر دعوته بالحق، وفق المتغيرات في الأزمنة المتعاقبة، وما ندافع عنه شيء ثابت لا يتجدد ولا يتغير ـ كذلك يجب علينا أن نجدد في وسائل الدفاع الفكري عن عقائدنا، وهي عين ما ثبت في الكتاب والسنة، لا نبدلها ولا نضيف إليها من عند أنفسنا شيئاً. ولكل وسيلة مختصون بالتجديد فيها من أهل العلم والخبرة بها ..

ولا شك في أن المتكلم الذي يحصر طرق معرفة الله تعالى في الكلام المبني على إثبات حدوث العالم فقط، أو المحصور في معرفة حدوث العالم من طريق حدوث الجواهر والأعراض .. لا شك في أن الشطط قد بلغ به مبلغا عظيما، فحصول هذه المعرفة من غير هذا الطريق ثابت بلا ريب، وقد لا يخطر ببال المسلم المؤمن الكلام في حدوث جملة العالم بكل ما فيه إثباتا ولا نفيا قط، وهو مسلم مؤمن عارف ربه بما يتجلى من آثار حكمته في كل ما يدركه، متبع لنبيّ الإسلام، يرجى له النجاة بما اعتقده من الحق، ويُخشى عليه العذاب فيما قصَّر فيه وراء ذلك.

لكن إذا كان المقصد من وراء هذه الكلمة أن الدلالة على معرفة الله تعالى لا تتم لمن ظهرت في حضرته شبهة القول بقدم العالم، إلا بعد معرفة الدلالة على حدوثه، ونفي وجود حوادث لا أول لها، ونفي الدور، ونفي وجود حوادث لا فاعل لها، أو نفي الترجيح بلا مرجح، فإن لذلك وجها معقولا لا ينكر، خاصة في الكلام المحصور في مسألة معينة مع من لا يصدق ثبوت النبوة. وإن قيل: يدفع هذا بمطالبة المتكلم بالبدء ببيان ثبوت النبوة، وعصمة خبر النبي عن ربه. فقد يسلم هذا الآن في المتواترات التي لا تحتمل ألفاظها أكثر من معنى واحد، وهذا شأن الأصول المحضة، لكن ما تفرّع بعد ذلك من المسائل، وتعلقت به الشبه المفصلة في طول ما مرّ من تاريخ الإسلام، ولا نستطيع أن نغمض أعيننا عنه، ولا أن نتجاهل وجوده. كل ذلك لا يصلح له الاكتفاء بهذا الوجه من الدلالة. والمثال القريب لذلك هو هذا القول بثبوت حوادث لا أول لها، وما يلزم عنه من بطلان الحساب في أصل المعاد، وإفساد دلائل عقيدة التوحيد في معرفة الله تعالى وصفاته. أين مورد إثباته القاطع من الكتاب والسنّة؟ إن القائل من جملة المسلمين بثبوت حوادث لا أول لها، لا يعتقده إلا بشبهة عقلية عرضت له. وأين مورد نفيه القاطع من الكتاب والسنة؟ إن القائل بنفيه معتمد في أصل استدلاله على أدلة العقل الناصرة للمصَّرح به في الكتاب

والسنة، لا على دلالة نصية قطعية مباشرة. ومن يزعم غير هذا، فليأت ببرهانه إن كان من الصادقين، وأنا أحكم معه بكفر المخالف الذي ردّ نص الوحي المعلوم من الدين بالضرورة ثبوته وثبوت معناه.

ويروق لي أن أضع في نهاية هذه المسألة ما ختم به الشيخ مصطفى صبري بحثه القيم لها من قبل، حيث قال: "وأصل الضلال في هذا المبحث عدم معرفة أناس معدودين من العقلاء ... أن لا إمكان لخروج ما لا يتناهى إلى الوجود فعلا لا مجتمعا ولا متعاقبا، لا في الماضي ولا في المستقبل، فكل ما خرج ويخرج إلى الوجود فهو متناهٍ ...

إن وجوب الوجود الذي هو الوجود من غير علة موجدة، ويساوقه القدم عندنا، لا يلائم عقل البشر مطلقا، وإنما اعترفنا به لله ضرورة الحاجة إلى قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود الكائنات. وعدم التناهي في الماضي الذي هو عدم التناهي بالفعل، والذي هو المعترف به لله خاصة، من لوازم وجوب وجوده، وهو ـ أي عدم التناهي بالفعل ـ ما كانت تقبله عقولنا نحن المتناهين، وما كنا نعترف به لله أيضاً لو أمكننا إيضاح وجود الموجودات التي ينبغي أن يكون لوجودها بداية، من غير حاجة منا إلى الاعتراف بوجود موجود واحد على الأقل لا بداية لوجوده"(٧٥).

****

٧٥- الشيخ مصطفى صبري: **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**، ٣/ ٣٨٨، ٣٨٩. ويلاحظ أن الكلام هنا في بيان موجود قديم واجب صانع للعالم الحادث الممكن، وفي بيان الوحدانية تقدم الدلالة على كونه واحداً لا شريك له ولا مثل ولا ضد. وقد سبق في عملي هذا التعرض لمناقشة دليل الوحدانية لتعلقه بقسمة التوحيد بين الربوبية والألوهية في الحلقة الأولى من هذه المسائل.